Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки

Д. В. Фролов

Комментарий к Корану

Тридцатый джуз'

Том 2. ***Суры 88–97***

Москва • 2023

Фролов Д. В.

Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Том 2. Суры 88–97 / Д. В. Фролов. — М.: Восточная книга, 2023. — 472 с.

Настоящий том продолжает серию публикаций, посвященных толкованию Корана на основе самых известных классических комментариев — Табари, Ибн Касира, Замахшари, Суйути и других. Книга знакомит как с включенными в нее текстами Корана, так и с историей и эволюцией толкования Корана (тафсира) в мусульманской науке. В книге разбираются 10 сур последнего, тридцатого джуз'а Корана (суры 88–97), включающего в себя, как правило, самые ранние и относительно небольшие суры. Именно с него обычно начинается изучение Корана. Помимо специалистов, корановедов и исламоведов книга может быть полезна широкому кругу читателей, которым интересно Писание ислама.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы продолжаем публикацию комментария к сурам тридцатого джуз'а. Второй том включает в себя еще 10 сур. Набор источников, которые положены в основу комментария, охарактеризован в предисловии к первому тому. Он включает в себя такие известные классические *тафсиры*, как толкования Табари, Ибн Касира, Замахшари и других авторитетов, тексты которых включены в наш комментарий практически полностью, хотя и не всегда как единое целое. Цитирование источников диктуется логикой толкования.

Там же изложены принципы комментирования, а также русского перевода Писания ислама, который вместе с арабским оригиналом положен в основу комментария. Мы определяем этот перевод как «синоптический», то есть сводный, основанный на переводе И. Ю. Крачковского. Напомним, что необходимость в таком переводе, который не повторяет дословно ни один из существующих, связана с несколькими моментами.

Во-первых, перевод должен быть в согласии с толкованием. В имеющихся же вариантах перевод часто соответствует не тому, что непосредственно «сказано» в тексте, а тому, что «понимается» в нем согласно тому или иному комментарию. Это во многих случаях делает толкование расходящимся с текстом, не говоря уже о том, что для айатов часто существует не одно, а несколько толкований.

Во-вторых, лейтмотивная структура текста, являющаяся существенным моментом поэтики и стилистики коранического текста, не отражена в достаточной степени ни в одном из известных перево-

дов. Нигде не выдержан принцип одинаковости передачи одних и тех же значимых словесных формул даже в пределах одной суры, не говоря уже о тех случаях, когда речь идет о словесной перекличке разных сур.

Во второй том, как и в первый, включены два приложения. В первом из них дан перечень редких и уникальных слов, которые встречаются в Коране лишь однажды или только в одной суре. Во втором приложении приведен список ранних авторитетов, которые наиболее часто встречаются в *тафсирах*.

Я хотел бы поблагодарить членов редакционного совета муфтия Равиля Гайнутдина, профессора М. С. Мейера, академика А. Б. Куделина, шейха Ф. А. Асадуллина за помощь и поддержку в ходе работы над этим томом и в ходе его издания. Я благодарен А. Садриеву и И. Зарипову за помощь в окончательной доработке текста. Я чрезвычайно признателен всем слушателям, с которыми мы в ходе лекций устно разбирали суры, включенные в этот том. Их вопросы и замечания по ходу дискуссии часто позволяли мне увидеть то, что ускользало в ходе кабинетной работы. Особая благодарность Исламу Зарипову, который потратил много сил и времени, чтобы подготовить макет книги.

* * *

Суры, входящие во второй том, по своему содержанию делятся на несколько групп. Суры 88-92 продолжают ряд эсхатологических сур, с которых начинается тридцатый джуз'. Сочетание картин творения и эсхатологических образов и сюжетов — характерная черта этих сур. Иногда в них появляются краткие штрихи пророческой истории, или истории наказанных, погибших народов, или пассажи этического содержания. В жанровом отношении это проповедь.

Затем содержание резко меняется. Суры 93-94 объединяет одна общая тема. Они посвящены непосредственно пророку Мухаммаду. В них говорится о тех благодеяниях, которыми Аллах одарил Своего пророка, о том, что Он выделил его пророчеством. К ним примыкает сура 95, начинающаяся клятвенным зачином, который большинство комментаторов истолковывают как символиче-

ское изображение цепи главных пророков как стержня священной истории ислама. Суры 96-97 посвящены главному событию в жизни пророка Мухаммада — ниспосланию Корана. Сура 96 включает в себя первый коранический пассаж, данный Мухаммаду в откровении — (96:1-5), а сура 97 говорит о ночи предопределения, в которую было начато ниспослание Корана.

Собственно, эсхатология практически исчезает из оставшейся части коранического текста. Только две краткие суры из 17 последних сур посвящены эсхатологии. Это суры 99 и 101. Содержание остальных поднимает другие темы. Но об этом речь пойдет в предисловии к третьему тому.

СУРА № 88
«ПОКРЫВАЮЩЕЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская, как и подавляющее большинство сур тридцатого джуз'а.

Место суры в своде явно определяется не в соответствии с принципом убывающей длины, а скорее наоборот, ибо она длиннее предыдущей и значительно короче следующей суры:

№ 87 — 72 слова, 296 харфов

№ 88 — 92 слова, 382 харфа

№ 89 — 139 слов, 584 харфа

Суйути справедливо отмечает, что эта сура примыкает по своему содержанию к предыдущей суре, поскольку она развивает и подробно излагает тему наказания в аду и награды в раю, намеченную там (87:10-17). В подтверждение этой связи он указывает на перекличку айатов (87:12) и (88:4), связанных лексическим повтором. Там сказано: *«который будет жариться (yaṣlā) в огне величайшем»* (87:12), здесь: *«Они будут жариться (taṣlā) в огне пылающем»* (88:4)[1].

Мы можем добавить еще одну перекличку двух сур, тоже скрепленную лексическим повтором в виде прямого повеления, обращенного к Пророку: *dhakkir «Поминай»*. Там сказано: *«Поминай (dhakkir) же, если поминание будет полезно. Будет поминать тот, кто страшится, и отстранится от него несчастней-*

---

[1] См.: Суйути. Танасук. С. 126.

щий» (87:9-11), здесь: *«Напоминай (dhakkir) же, ведь ты — напоминатель. Ты над ними не властен»* (88:21-22).

Помимо описания рая и ада и указания, касающегося пророческой миссии, сура содержит еще рассказ о творении, который связан с эсхатологической частью суры общей канвой проповеди. Об этом говорит Ибн аз-Зубайр, который отмечает, что, рассказав о наказании грешников в огне и награде праведников в раю, Аллах «продолжает рассказ, приведя доказательства, начиная со слов "*Что ж не посмотрят они на верблюдов...*" (88:17-20)»[2].

Таким образом, получается, что кораническая проповедь в этой суре состоит из тех же основных смысловых блоков, что и уже разобранные нами суры этого джуз'а: эсхатология — творение — пророческая миссия. В рамках эсхатологической темы акцент сделан не на событиях конца света, как в сурах 81, 82, 84, а на описании рая и ада, как в сурах 78, 83, 87.

Композиция суры выглядит следующим образом:

- Фрагмент 1 (1) — Зачин: Напоминание о дне воскресения.
- Фрагмент 2 (2-7) — Описание грешников в аду.
- Фрагмент 3 (8-16) — Описание праведников в раю.
- Фрагмент 4 (17-20) — Картина творения.
- Фрагмент 5 (21-24) — Указание Пророку и предупреждение неверным.
- Фрагмент 6 (25-26) — Концовка: Продолжение темы предупреждения и угрозы и перекличка с зачином через мотив воскресения.

Перекличка зачина и концовки создает замкнутую кольцевую композицию, которая скрепляет суру воедино. Между ними четыре фрагмента разной длины, каждый из которых вполне автономен, и никаких скрепляющих структуру элементов на переходе от фраг-

---

[2] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 362.

мента к фрагменту нет. Они просто поставлены рядом в определенной значимой последовательности, реализующей план проповеди.

Между фрагментами 2 и 3 существуют еще взаимоотношения, вполне укладывающиеся в поэтику садж'а[3]. Это похожее построение обоих фрагментов, противопоставленных друг другу по смыслу. Они начинаются почти одинаково, но имеют разное продолжение и окончание[4]. Оба фрагмента начинаются практически одними словами *«Лица в тот день...»*. Есть и еще лексический повтор, противопоставляющий два источника — адский и райский (88:5 и 88:12). Композиционный прием, соединяющий эти два фрагмента, подчеркнут еще и рифмой. Они начинаются с одной и той же риф-

---

[3] Садж' (*saj'*) — форма рифмованной и ритмизованной речи, в каком-то смысле находящаяся на грани между собственно прозой и метрической поэзией, известная в словесности арабов с древнейших времен. Для доисламских и раннеисламских времен это скорее архаический стих, который уже в аббасидское время развивается в письменную рифмованную прозу (см.: Фролов Д. В. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. Глава 3 «Садж как архаическая форма арабского стиха». С. 67—93). Примеры поэтики садж'а мы указывали ранее в комментарии к сурам 80, 83, 84, 85, 86. Относительно применимости термина «садж'» к тексту Корана существовали разные мнения. Очень подробно этот вопрос рассмотрен в «Неподражаемости Корана» Бакиллани. Полемику на этот счет подытоживает Суйути в «Совершенстве в коранических науках» в главе 59 о рифме в Коране; ее перевод выйдет в седьмом томе, который сейчас готовится к печати. В самом общем виде можно увидеть, что те, кто был склонен распространять понятие «садж'» не только на форму, но и на содержание произведения, считали этот термин неприменимым к Корану, ибо им пользовались доисламские кахины, а их языческие взгляды и практики несовместимы с откровением, те же, кто видел в садж'е лишь форму, в которую может быть вложено самое разное содержание, применяли его к анализу коранического текста. И еще, чем дальше по времени ученый отстоит от эпохи противостояния нового учения — ислама — с доисламским язычеством, тем более он склоняется ко второму мнению. В любом случае примеров саджевого построения текста в Коране много, особенно в ранних мекканских сурах. Даже Бакиллани, который склоняется к негативной точке зрения, говорит, что в Коране есть пассажи, которые «совпадают с садж'ем по форме». Именно на этой, умеренной, позиции стоим и мы, когда говорим об образцах поэтики садж'а в Коране.

[4] Пример подобного построения мы уже видели в суре 83 — 83:7-17 и 83:18-28; см. комментарий к этой суре.

мы, а затем продолжаются разными рифмами. Эти парные фрагменты, на которые приходится 15 айатов из 26, и составляют, по-видимому, как справедливо заметил Суйути, основной смысловой блок суры, центр ее структуры, к которому затем добавлен набор автономных фрагментов, достраивающих типичный план раннемекканской коранической проповеди.

Фрагменты 4 и 5 никак не перекликаются с предыдущими фрагментами — ни тематически, ни лексически. Они скорее продолжают тему аналогичных фрагментов в предыдущих сурах, развивая и продолжая их тему. Оба фрагмента имеют и собственную рифму: фрагмент 4 — рифму на *-t* (*khuliqat* — *rufi‘at* — *nuṣibat* — *suṭiḥat*), фрагмент 5 — рифму на *-r* (*mudhakkir* — *muṣayṭir* — *kafar* — *akbar*), а фрагмент 4 еще и дополнительно выделен отдельным обстоятельством ниспослания. Это, как мы знаем, может указывать на то, что он был ниспослан отдельно от остальной суры.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Ибн Касир предваряет поайатный разбор текста преданиями, показывающими, что Пророк любил эту суру и читал ее по особым случаям:

«Выше[5] было приведено предание от ан-Ну‘мана ибн Башира, что посланник Аллаха читал суры 87 и 88 во время праздничной молитвы и в пятницу. Имам Малик передавал от ад-Даххака, который спросил ан-Ну‘мана о том, что читал посланник Аллаха в пятницу вместе с сурой “Собрание” (№ 62), а он ответил: “Суру "Покрывающее" (№ 88)”. То же передавали Абу Давуд, Наса’и, Муслим и Ибн Маджа с разными иснадами»[6].

---

5 См. начало комментария к предыдущей суре.

6 Приведенные предания показывают, что во время главной пятничной молитвы Пророк соединял чтение данной суры с разными сурами — мединской «Собрание» (№ 62) и мекканской «Высочайший» (№ 87). В обеих комбинациях сура, парная с сурой 88, добавляет к темам эсхатологии и творения, главным для нее, темы пророчества Мухаммада и Писания, переданного им людям, а также тему соотношения с предшествующими религиозными уче-

Фрагмент 1 (1): Зачин: Напоминание о дне воскресения

1. *Дошел до тебя рассказ о покрывающем?* هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (١)

ЛЕКСИКА: Табари, как мы увидим далее, толкует слово *ḥadīth* через слова *qiṣṣa* «рассказ, повествование, история» и *khabar* «весть, сообщение». В чем смысл такого толкования? Все эти слова известные, широко распространенные в арабском языке и понятные без всякого толкования. Собственно, все остальные комментаторы и не комментируют это слово.

Если мы обратимся к кораническому тексту, то увидим, что слово *ḥadīth* — самое частотное из этих трех слов. Оно встречается (в единственном и множественном числе) 28 раз, в то время как слова *qaṣaṣ* (форма *qiṣṣa* в Коране не употребляется) и *khabar* (в единственном и множественном числе) — только по пять раз каждое. В некоторых контекстах слова эти явно понимаются как синонимичные и взаимозаменяемые:

«В повествовании (qaṣaṣ) о них — поучение для обладающих разумом; это — не вымышленный рассказ (ḥadīth)...» (12:111);

«в тот день расскажет (tuḥaddithu) она свои вести (akhbār)» (99:4).

ниями, прежде всего с иудаизмом, «достраивая», таким образом, структурную и тематическую полноту проповеди, как она предстает перед нами в раннемекканских текстах. Другими словами, соединение сур в проповеди и молитве явно не случайное, и определяющим является не формальный момент, скажем длина, а смысловой. Примечательно, что соотношение с иудаизмом трактуется в этих сурах по-разному. В суре 87 это акцент на согласии и преемственности: то, что говорится в Коране (что именно из Корана — на этот счет среди комментаторов существовали разногласия; см. комментарий к 87:18-19), есть также «в свитках Ибрахима и Мусы»; а в суре 62 — акцент на полемике и противостоянии. Возможно, выбор той или иной комбинации мог определяться конкретными обстоятельствами хода пророческой миссии Мухаммада в Медине.

Однако у каждого слова есть своя специфика, свои оттенки смысла. Так, у слова *ḥadīth* можно выделить два ключевых, наиболее распространенных значения:

1) Противопоставление истинного, правдивого рассказа, то есть коранического откровения (4:78; 4:87; 12:111; 18:6; 39:23; 52:34; 53:59; 56:81; 68:44), и иных, лживых, пустых рассказов, сбивающих с истинного пути (4:140; 6:68; 7:185; 31:6; 45:6; 77:50).

2) Рассказ о прежних пророках и погибших народах как назидание ныне живущим людям, то есть история (23:44; 34:19).

Именно в этом значении обычно употребляется формула «*Дошел ли до тебя рассказ...?*»; см. 20:9, 79:15 — о Мусе; 51:24 — о гостях Ибрахима; 85:17 — о войсках Фараона и самудянах. Однако в данном контексте эта формула употреблена не в контексте истории, а в контексте эсхатологии, то есть отнесена не к прошлому, а к будущему. Именно эту необычность употребления слова *ḥadīth* и почувствовал Табари, дав толкование его через слово *khabar*, которое в трех контекстах из пяти явно соотнесено с эсхатологией. Подобным же образом Табари толкует слово *naba'* «весть», которое в Коране употребляется почти исключительно в контексте истории, через слово *khabar* там, где оно употреблено в отношении эсхатологии (78:2)[7].

Джалалайн: Частица вопроса *hal* употреблена здесь в значении *qad* в смысле утверждения «Уже дошел...»;

ghāshiya — это воскресение, ибо оно покрывает тварей своими ужасами.

Табари: Обращение — к Мухаммаду;
ḥadīth — рассказ (*qiṣṣa*) и весть (*khabar*).

Толкователи расходились в понимании значения *ghāshiya*.

- Одни говорили: Это воскресение, которое накрывает людей своими ужасами.

[7] См. толкование к суре «Весть» и особенно примечание 31 в первом выпуске.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Это — одно из имен дня воскресения. Им Аллах возвеличил его и предупредил о нем рабов Своих».
Катада говорил: «*ghāshiya* — это Час». Это же передавали и от Ибн ʻАббаса.

- Иные говорили: Это огонь, который накрывает лица неверных. Так, Саʻид говорил: «*ghāshiya* — это покров огня (*ghāshiyat an-nār*)».

Правильно же понимать так: Аллах сказал Своему пророку эти слова, но не сообщил нам, о чем речь: о покрове воскресения или о покрове огня. И то, и то накрывает. Одно накрывает людей испытаниями, ужасами и бедами. Другой накрывает лица жжением (*lafḥ*), пламенем без дыма (*shuwāẓ*) и пламенем с дымом (*nuḥās*)[8]. Самое правильное — говорить так, как сказал сам Всевышний, понимая эти слова в обобщенном смысле.

Ибн Касир: *ghāshiya* — одно из имен дня воскресения, ибо этот день накрывает всех людей без исключения. Так говорили Ибн ʻАббас, Катада, Ибн Зайд.

Ибн Аби Хатим передавал от ʻАмра ибн Маймуна: Как-то Пророк проходил мимо женщины, которая читала: «*Дошел до тебя рассказ о покрывающем?*» Остановился, стал слушать и сказал: «Да, до меня он дошел».

Замахшари: *ghāshiya* — это катастрофа (*dāhiya*), которая накрывает людей ужасами, облекает их в страхи дня воскресения. Оно восходит к (29:55): «*в день, когда накроет (yaghshā) их наказание...*»

Говорили, что это слово обозначает огонь. Это толкование восходит к (14:50): «*...и лица их накрывает (taghshā) огонь*» и к (7:41): «*...а над ними — покрывала (ghawāshin)*».

---

[8] Все три слова взяты из уникальной коранической лексики. Все они встречаются в Коране один раз, в описании ада. Первое слово — (23:104), второе и третье — (55:35).

* * *

Можно заметить, что комментаторы предлагают два толкования слова *ghāshiya*: одно — что оно обозначает конец света и воскресение, и в таком случае, заметим, оно относится ко всем людям; другое — что оно обозначает огонь, и тогда оно должно относиться только к грешникам.

Общий контекст суры, где далее следуют сдвоенные фрагменты про грешников и праведников, ориентирует нас на первое понимание, которое подчеркивают все комментаторы, а вот параллельный контекст из суры «Йусуф», кстати, не упомянутый ни одним из комментаторов, — на второе понимание, которое приводят только Табари и Замахшари:

«Разве же они в безопасности от того, что придет к ним покров (ghāshiya) наказания Аллаха...»[9] (12:107).

Фрагмент 2 (2–7): Описание грешников в аду

2. Лица в тот день поникшие,	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (٢)
3. В трудах изнуренные.	عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ (٣)

Стих 2: «Лица в тот день поникшие»:

Джалалайн: В обоих случаях под лицами имеются в виду их обладатели[10]; *khāshi'a* «поникшие» — униженные (*dhalīla*)[11].

---

[9] Возможно, именно потому, что данный контекст подчеркивает возможность понимания, не соответствующего смыслу суры, комментаторы его не приводят, а контексты (7:41, 14:50, 29:55), указывающие на то же понимание, но менее категорично, упомянуты только Замахшари. Собственно, параллельных мест, кроме него, не цитирует никто.

[10] Суйути имеет в виду айаты (88:2 и 88:8).

[11] Это толкование слова — не единственное. В толковании следующего айата, который относится к отшельникам и монахам, это слово из данного айата толкуется совсем по-другому, в положительном смысле — как «смиренные».

Табари: Речь идет о лицах людей неверия. *khāshi'a* «поникшие» — униженные (*dhalīla*). Так говорил Катада.

Ибн Касир: Катада говорил: «*khāshi'a* “поникшие” — униженные (*dhalīla*)».

Ибн ‘Аббас говорил: «Они поникли, ибо что ни делай, не поможет».

Замахшари: *khāshi'a* «поникшие» — униженные (*dhalīla*).

Стих 3: «В трудах изнуренные»:

Центральный вопрос во всех комментариях — точное определение, к какому времени относятся эти характеристики — к жизни в этом мире или к наказанию в мире ином. Два основных ответа:

— они совершали не те дела в этой жизни, а теперь изнемогли от наказания за них в мире ином[12];

— они изнемогли от наказания, пытаясь хоть немного облегчить его себе, но безнадежно.

В связи с первым пониманием некоторые комментаторы обсуждают следующий вопрос. Ислам, как известно, не признает, так же как и иудаизм, монашества в том виде, в каком оно существует в христианстве, и понимание монашеской аскезы как пустого деяния, не приносящего пользы в мире ином, отражено в двух комментариях. Замахшари упоминает такое толкование как один из возможных, но не главный вариант понимания, а Ибн Касир подкрепляет его ссылкой на предание о халифе ‘Умаре и на мнение Ибн ‘Аббаса. Однако такое толкование именно данного айата в контексте, где говорится о людях, обреченных на адский огонь, расходится с другими местами Корана, где утверждается, что люди Писания имеют возможность попасть в рай при условии веры в единого Бога, соблюдения своего закона и праведной жизни. См., например, употребление формулы *«нет страха над ними, и не будут*

---

[12] При таком понимании этот айат противопоставлен айату (88:9), см. комментарий.

они печальны», которая выражает обетование рая для тех, к кому она отнесена. Во многих контекстах она относится не только к мусульманам, но и ко всем принявшим Божьих пророков, ко всем людям Писания, см. особо (2:62; 5:69; 6:48; 7:35; 7:49). Монахи же и подвижники явно относятся не к самым великим грешникам среди людей Писания.

Джалалайн: «*измученные в трудах*» — как узники в оковах и цепях.

Табари: Эти слова относятся к тем, кто в огне. Так же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил, что они изнурены тем, что делают в огне.

Ал-Хасан говорил: «Они не трудились ради Аллаха в этой жизни, и Он изнурил их до изнеможения в огне».

Катада говорил: «Они считали себя в этой жизни выше того, чтобы покориться Аллаху, и Аллах изнурил их до изнеможения в огне».

Ибн Зайд говорил: «Никто не может изнемочь больше того, кто в огне».

Ибн Касир: Они изрядно потрудились и изнурены этим, а в день воскресения они жарятся в огне пылающем.

От Абу ʻИмрана ал-Джауни передавали: «Проходил как-то ʻУмар ибн ал-Хаттаб мимо скита (*dayr*) монаха и позвал его: “Эй, монах”. Тот вышел. ʻУмар посмотрел на него и заплакал. Его спросили: “Повелитель правоверных, что заставило тебя плакать при виде этого отшельника?” Он ответил: “Я вспомнил слова Аллаха: *"В трудах изнуренные, они будут жариться в огне пылающем"* (88:3-4). От этого и слезы навернулись на глаза”».

Бухари передавал, что Ибн ʻАббас говорил: «“*изнуренные в трудах*” — это христиане».

От ʻИкримы и Судди передавали: «*ʻāmila* — совершающие дела ослушания в этой жизни;
nāṣiba — изнуренные в огне от мучений и оков».

Замахшари: *ʻāmila nāṣiba* — они совершают в огне изнурительную работу, а именно влачат цепи и оковы, которые тянут их

в огонь, и они погружаются в него, как верблюды в топкую грязь. Они пытаются подняться, но снова падают вниз.

Говорили: В этом мире они творили дурные дела, наслаждаясь ими и радуясь, а теперь в мире ином они в мучениях (*naṣab*) из-за того, что натворили.

Говорили: Они изнурены в трудах, от которых нет пользы в мире ином. Это толкование восходит к словам Его:

«И подошли Мы к тому из дел (ʻamal), что они делали (ʻamilū), и обратили это в прах развеянный» (25:23);

«О тех, кто стремился не туда в этой жизни, и они думают, что хорошо делают» (18:104);

«...у таких — тщетны их дела в этой жизни и жизни иной...» (2:217).

Говорили, что это сказано об отшельниках из келий, и смысл таков: Они смирялись (*khashiʻat*)[13] пред Аллахом и изнуряли себя в трудах (*ʻamilat wa-naṣabat*), постоянным постом и непрестанным бодрствованием в молитвах.

4. *Они будут жариться в огне пылающем.*	تَصۡلَىٰ نَارًا حَامِيَةً (٤)
5. *Их будут поить из источника кипящего.*	تُسۡقَىٰ مِنۡ عَيۡنٍ ءَانِيَةٍ (٥)
6. *Пищей им будут только колючки,*	لَّيۡسَ لَهُمۡ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ (٦)
7. *Которые не утучняют и не избавляют от голода.*	لَا يُسۡمِنُ وَلَا يُغۡنِي مِن جُوعٍ (٧)

Стих 4: «Они будут жариться в огне пылающем»:

Джалалайн: Читают *taslā* «они будут жариться» и *tuṣlā* «их будут жарить»[14].

[13] Легко заметить, что в этом толковании слово *khāshiʻa* из предыдущего айата понимается в ином смысле, чем в других толкованиях.

[14] В стандартном печатном издании Корана выбран вариант *taslā*.

Табари: Имеется в виду огонь, который раскалился до сильнейшего жара.

Чтецы читали по-разному: и *taslā*, и *tuṣlā*. Именно *tuṣlā* читал Абу 'Амр [ибн ал-'Ала'], учитывая то, что в следующем айате глагол тоже стоит в страдательном залоге — *tusqā*.

Оба чтения дают правильный смысл, и как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Ибн Касир: *ḥāmiya* — раскаленного, жгучего.

Замахшари: Читаются и *taslā*, и *tuṣlā*, и *tuṣallā* с удвоением.

Говорили, что словом *maṣliyy* «жареный» у арабов называют следующее: Вырывают яму, в нее накладывают много углей, затем на них кладут тушу овцы[15]. То же, что жарится над углями, или на вертеле, или на сковороде, не называется *maṣliyy*.

Стих 5: «Их будут поить из источника кипящего»:

ЛЕКСИКА: Проблема для комментаторов состоит в том, что словарное значение глагола *anā*, действительным причастием от которого является слово *āniya*, совсем иное — «приближаться, наступать (о времени), созревать (о плодах и растениях)». В таком значении глагол употребляется в Коране, см., например, (57:16). Однако в контекстах (55:44) и (88:5) речь, судя по всему, идет о чем-то ином. Поэтому толкование Ибн Зайда, которое приводит Табари, прямо соответствующее словарному лексическому значению слова и предполагающее, что речь идет об источнике «приготовленном, готовом для употребления», осталось на периферии и более поздними комментаторами не упоминается, а доминирующим стало толкование «очень горячий», однако с оттенком «достигший предела жара», а значит, созревший, готовый для употребления. Таким образом, словарное и контекстное значения были сведены воедино, дав убедительное толкование.

Джалалайн: *āniya* — очень горячий.

---

[15] Другими словами, овцу пекут на углях.

Табари: Всевышний говорит: Тех, кому принадлежат эти лица, будут поить из источника, жар в котором достиг своего предела. Примерно это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «*āniya* — тот жар, который долго не остывает».

Ал-Хасан говорил: «Он доведен до кипения и кипит (*anā ṭabkhuha*) с тех пор, как Аллах сотворил этот мир».

В другой передаче он сказал: «С тех пор как Аллах сотворил небеса и землю». Это же говорил и Катада.

Муджахид говорил: «Когда жар доходит до предела, им поят».

Иные же говорили, что *ʻayn āniya* значит «источник приготовленный (*ḥāḍira*)». Так говорил Ибн Зайд.

Ибн Касир: *āniya* — достигшего предела жара и кипения огненного.

Так говорили Ибн ʻАббас, Муджахид, ал-Хасан и Судди.

Замахшари: *āniya* — достигшего предела жара, ср. (55:44): *«Ходят они между ней (= геенной) и кипящим кипятком (ḥamīm ānin)»*.

Стих 6: «Пищей им будут только колючки»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḍarīʻ* встречается в Коране только один раз, в этом айате. Его толкование идет либо через другое, более частотное кораническое слово, обозначающее пищу для грешников в аду, — *zaqqūm* (37:62; 44:43; 56:52), либо через слово, взятое из бедуинского словаря и обозначающее совершенно несъедобную, горькую и ядовитую колючку, которую не едят даже верблюды, — *shibriq*. Упоминаются и иные толкования (дерево из огня или камни), но они менее распространены. Основным толкованием становится именно второй вариант. Замахшари, принимая его, добавляет к нему что-то вроде классификации или меню пищи для грешников: одни едят *zaqqūm*, другие — *ghislīn* (см. 69:36), третьи — *ḍarīʻ*. Подвергаемые мучениям делятся на разряды, каждому — своя пища.

Джалалайн: *ḍarīʻ* — вид колючек, которые даже скот не ест из-за их противного вкуса.

Табари: Всевышний говорит: У этих поникших, изможденных в трудах в день воскресения нет иной пищи, кроме *ḍarī‘*.

У арабов *ḍarī‘* — это растение, которое они называют *shibriq*. Хиджазцы же называют это растение, когда оно высохшее, — *ḍarī‘*, а другие по-прежнему называют *shibriq*, и оно ядовито. Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас, ‘Икрима, Муджахид говорили: «*ḍarī‘* — это *shibriq*».

‘Икрима еще говорил: «Это дерево с колючками, прилегающими к земле. В весеннюю пору курайшиты называют его *shibriq*, а когда разрастается его ствол, они называют его *ḍarī‘*».

Муджахид еще говорил: «*ḍarī‘* — это сухой *shibriq*».

Катада говорил то же самое и добавлял: «*ḍarī‘* — худшая, самая противная и мерзкая пища».

Иные же, например Са‘ид, говорили, что *ḍarī‘* — это камни.

Иные говорили, что это дерево из огня. Так говорил Ибн ‘Аббас, а Ибн Зайд говорил: «*ḍarī‘* — колючки из огня, а в этом мире — это сухие колючки, на которых нет листьев. Это арабы называют *ḍarī‘*, а в мире ином — это колючки из огня».

Ибн Касир: ‘Али ибн Аби Талха передавал от Ибн ‘Аббаса, который говорил: «Это дерево из огня».

Са‘ид ибн Джубайр говорил: «Это *заккум*» (см. 37:62; 44:43; 56:52).

От него же передавали: «Это камни (*ḥijāra*)».

Ибн ‘Аббас, Муджахид, ‘Икрима, Абу-л-Джауза’ и Катада говорили: «Это *shibriq*».

Катада говорил: «Курайшиты это растение называют весной *shibriq*, а летом — *ḍarī‘*».

‘Икрима говорил: «Это дерево с колючками, прилегающими к земле».

Бухари передавал от Муджахида: «*ḍarī‘* — это растение, которое называют *shibriq*. Хиджазцы называют это растение *ḍarī‘*, когда оно высыхает, и это яд». Это же передавал Ма‘мар от Катады.

Са‘ид передавал от Катады: «*ḍarī‘* — худшая, самая противная и мерзкая пища».

Замахшари: *ḍarī* — это высохший шибрик, вид колючек, который верблюды едят, пока они свежие, а когда они высыхают, то верблюды их не трогают, ибо это — смертельный яд.

Так, Абу Зуайб сложил (тавил):

Кормятся *шибриком*, а когда он согнется
И станет *ḍarī*, его сторонятся верблюды.

И еще сказал он (тавил):

Избегают они *ḍarī*, хотя все они —
Изможденные, со сбитыми ногами, кости видно.

Могут спросить, почему здесь сказано так, а в суре «Неизбежное» сказано (69:36): *«и нет пищи, кроме помоев (ghislīn)»*?

Мой ответ таков: Мучения бывают разных видов, и мучимые делятся на разряды. Одни едят *заккум*, другие — помои, третьи — *дари*ʻ. *«У каждых врат из них — отдельная часть»* (15:44).

Стих 7: «Которые не утучняют и не избавляют от голода»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит, что *ḍarī*, который люди будут есть в день воскресения, не избавит их от голода, который в них проснется.

Ибн Касир: То есть пища не дает желаемого и не спасает от нежеланного.

Замахшари: Это высказывание грамматически может согласовываться либо с «пищей», либо с *ḍarī* и занимать позицию либо именительного, либо родительного падежа.

Имеется же в виду, что пища их — это не еда людей, ибо это колючки, а колючки ест скот, не люди. Этот же вид таков, что даже скот от него бежит. Пища эта не выполняет две главные задачи пищи. Она не спасает от голода и не дает силы и тучности. Другими словами, это и не пища вообще, ибо даже скот ее не ест.

Фрагмент 3 (8–16): Описание праведников в раю

8. *Лица в тот день блаженствующие,*	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ (٨)
9. *Своими стараниями довольные.*	لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (٩)

Стих 8: «Лица в тот день блаженствующие»:

Джалалайн: *nāʿima* — «красивые, хорошие» (*ḥasana*).

Табари: тот день — день воскресения;
nāʿima — на них видно блаженство от тех благ, которыми одарил их Аллах в раю; это люди, уверовавшие в Аллаха.

Ибн Касир: Упомянув удел злодеев, Он упоминает удел счастливых.
nāʿima — в них видно блаженство (*naʿīm*), которое они получили за свои старания.

Замахшари: *nāʿima* — ликующие и светящиеся красотой, ср. «*Ты узнаешь в их лицах блеск блаженства* (*naḍrat an-naʿīm*)» (83:42).

* * *

Можно заметить, что Ибн Касир и Замахшари толкуют слово *nāʿima* через соотнесение его с однокоренным словом *naʿīm* «блаженство», которое настолько срослось с образом рая, что становится одним из его названий, см. комментарий к (83:22).

Стих 9: «Своими стараниями довольные»:

Джалалайн: «*своими стараниями*» — в этом мире в деле повиновения;
«*довольные*» — в мире ином, увидев свою награду.

Табари: Они довольны своими делами, которые творили они в этой жизни, своим повиновением Аллаху.

Говорили, что они довольны вознаграждением за свои старания в мире ином.

Ибн Касир: Они удовлетворены своими делами.

Замахшари: Они довольны своими деяниями, когда видят награду, заслуженную ими[16].

Стих 10:

В саду высоком.	فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (١٠)

Джалалайн: Сад этот возвышен и реально, в ощущении, и по значению.

Табари: *janna* — это *bustān*[17];
ʻāliya «высокий» — возвышенный (*rafīʻa*).

Ибн Касир: *ʻāliya* «высокий» — возвышенный (*rafīʻa*), великолепный (*bahiyya*).

Праведники находятся там высоко, в своих горницах, в безопасности и довольстве.

Замахшари: Он возвышен и по месту, и по рангу.

Стих 11:

Не услышат они в нем пустословия.	لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (١١)

Проблемы, которые обсуждают комментаторы в связи с толкованием этого айата, практически все лингвистические.

Первая из них — чтение глагола. Вариантов очень много. Его читают и в действительном, и в страдательном залоге, в форме мужского и женского рода третьего лица и в форме второго лица

---

16 Комментаторы фактически подчеркивают противопоставление айатов (88:3) и (88:9), если принять толкование, что и в (88:3) речь идет о делах в этой жизни, только бесполезных и вредных, не дающих спасения.

17 Как мы уже говорили ранее, оба слова — синонимы.

(совпадающей с формой третьего лица ж. р.). Вариации смысла — очень незначительные, и прав Табари, который говорит: «По моему мнению, правильная позиция в этом вопросе сводится к тому, что все чтения известные и правильные по смыслу, и как бы чтец ни читал, он не ошибется»[18].

Вторая проблема — понимание слова *lāghiya*. Оно встречается в Коране только один раз, в этом айате, поэтому оно толкуется через однокоренное ему слово *laghw* «пустословие, празднословие», см. перечень контекстов в комментарии Ибн Касира. Это слово встречается практически во всех объяснениях слова *lāghiya*. Однако остается объяснить, почему вместо существительного здесь употреблено причастие или прилагательное. Комментаторы либо говорят, что здесь эти слова — синонимы (такое толкование упоминает Замахшари), либо — и это основной вариант — объясняют смысл *lāghiya* как «то, что содержит вздор или произносит вздор», прибегая даже к цитированию поэзии, и ищут опущенное слово, к которому *lāghiya* может относиться. Два основных варианта — это «слово, содержащее вздор, пустое слово» либо «душа, говорящая вздор, пустословящая»[19].

Джалалайн: Глагол читается и *yasma'u*[20], и *tasma'u*.

lāghiya — имеется в виду душа, говорящая вздор (*dhāt laghw*), а *laghw* — это пустословие, пустые вздорные речи.

Табари: Всевышний говорит: Не услышат эти лица, обладатели которых — в саду высоком, пустословия (*lāghiya*) или пустого вздорного слова (*kalimat laghw*), а *laghw* значит «вздор» (*bāṭil*).

---

18 В стандартном печатном издании Корана выбран вариант *lā tasma'u*.

19 Можно предложить еще одно объяснение, не упоминаемое здесь комментаторами, хотя в других местах они к нему прибегают. Форма слова, синонимичного *laghw* и однокоренного с ним, выбрана ради соблюдения рифмы. В таком случае отпадает необходимость домысливания чего-то, ибо *lāghiya* и значит *laghw*.

20 Суйути в отличие от других комментаторов не оговаривает, что форма мужского рода читается в страдательном залоге. Иными словами, он предлагает еще одно чтение, которое больше никто не упоминает. Смысл в любом случае остается примерно тем же.

О слове, которое есть вздор (*laghw*), говорят, что оно — *lāghiya*. Точно так же о том, на ком доспехи (*dir‘*), говорят *dāri‘* «латник», а о том, кто на коне (*faras*), говорят *fāris* «конник, всадник», а о слагающем поэзию (*shi‘r*) говорят *shāri‘* «поэт».

Так, ал-Хутай’а сложил (камил):

Ты обманывал меня и утверждал, что
Ты — с молоком (lābin) летом и с финиками (tāmir).

А под словом *lābin* поэт имел в виду «имеющий молоко (*laban*)», а под словом *tāmir* — «имеющий финики (*tamr*)».

Один куфиец утверждал, что смысл таков: Не услышат они души, клянущейся (*ḥālifa*) ложно. Поэтому и сказано — *lāghiya*. Его слова осмысленны и обоснованны, но толкователи из числа сподвижников и последователей говорят иное, а оспаривать то, в чем они согласны меж собой, недопустимо[21].

То, что мы утверждаем, говорили и толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Не услышат ни дурного, ни вздорного».

Муджахид говорил: «Не услышат брани».

Катада говорил: «Не услышат несущего вздор или бранящегося».

Чтецы читали глагол по-разному. Сообщество чтецов Куфы, некоторые чтецы Медины, в частности Абу Джа‘фар, читали *tasma‘* в смысле «лица не услышат».

Ибн Касир, Нафи‘ и Абу ‘Амр читали *tusma‘* в страдательном залоге, согласуя женский род с *lāghiya* в смысле «не будет услышано (*вар.* не услышать) там пустословие».

Ибн Мухайсин читал тоже в страдательном залоге, но в мужском роде — *yusma‘*[22].

По моему мнению, правильная позиция в этом вопросе сводится к тому, что все чтения известные и правильные по смыслу, и как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Ибн Касир: В раю, где они находятся, не услышать пустого слова (*kalimat laghw*).

---

[21] Табари формулирует одно из основных правил традиционалистского комментария.

[22] Смысл обоих вариантов чтения в страдательном залоге одинаковый.

Ср. (19:62): *«Не услышат они там пустословия (laghwan), а только “Мир!”»*; (52:23): *«Нет пустословия (laghwun) там и побуждения к греху»*; (56:25-26): *«Не услышат они там пустословия и побуждения к греху, а лишь слова: “Мир, мир!”»*[23]

Замахшари: Читают *lā tasma‘u*, либо во втором лице как обращение к слушающему («ты не услышишь»), либо в третьем лице на основе согласования с «лицами» («они не услышат»).

lāghiya — значит «вздор, пустословие» (*laghw*), или же пустое, вздорное слово (*kalimata dhāta laghw*), либо же душу пустословящую (*nafsan talghū*).

Ведь обитатели рая ведут только мудрые речи и все время благодарят Господа за награду, дарованную им.

Читают также *lā tusma‘u* и *lā yusma‘u* в страдательном залоге.

12. Там источник проточный. فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (١٢)

13. Там ложа подняты, فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (١٣)

14. И чаши расставлены, وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ (١٤)

15. И подушки разложены, وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (١٥)

16. И ковры разостланы. وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (١٦)

Стих 12: «Там источник проточный»:

Джалалайн: «*источник*» — в смысле источники;
«*проточный*» — в котором течет вода[24].

---

[23] Мы можем добавить еще один контекст: «Не услышат они там ни болтовни (*laghwan*), ни обвинения во лжи» (78:35), см. комментарий к этому айату.

[24] Суйути подчеркивает, что это источник со свежей прохладной водой, возможно, чтобы яснее было видно противопоставление его источнику, из которого грешников в аду поят кипятком, см. выше (88:5).

Табари: В саду высоком есть источник, который течет без углубления, то есть русла (*ukhdūd*)[25].

Ибн Касир: «*проточный*» — в смысле текущий привольно (*sāriḥa*);

«*источник*» — единственное число неопределенного состояния обозначает здесь не один источник, а весь род, то есть все проточные источники, что есть там.

Ибн Аби Хатим передавал от Абу Хурайры: Пророк сказал: «Реки райские выбиваются (*tafjaru*) из-под холмов (*вар.* гор) мускуса».

Замахшари: «*источник*» — в смысле источники, причем их там очень много.

Аналогично сказано *ʻalimat nafsun «узнает душа...»* (81:14; 82:5)[26].

Стих 13: «Там ложа подняты»:

Джалалайн: «*подняты*» — возвышены собой, уделом и местоположением.

Табари: *surur* — множественное число от *sarīr* «ложе, кровать»[27].

---

[25] Табари, по-видимому, сознательно употребляет в комментарии ключевое, знаковое слово *ukhdūd*, см. (84:5), которое там мы перевели как «ров», чтобы подчеркнуть пропасть, разделяющую то, что творили грешники в этой жизни, и то, что получили праведники в мире ином.

[26] Замахшари примером поясняет то, что Ибн Касир разъясняет словами — слово в единственном числе в неопределенном состоянии может обозначать не единичный, но неопределенный объект, а весь род таких объектов, то есть множественность; см. толкование к приведенным айатам.

[27] Слово *surur*, употребляемое в Коране только во множественном числе, относится к особой «райской» лексике, которая встречается практически только в описаниях рая (15:47; 37:44; 52:20; 56:15; 88:13). Единственное исключение — (43:34), где ложа упомянуты как часть образа мирского соблазна, который может закрыть дорогу в рай. Отдельные детали этих описаний райских лож комментаторы употребляют в толковании данного айата,

Ложа подняты, чтобы верующие, сидящие на них, могли обозреть все блага, которыми наделил их Аллах, над которыми сделал их властителями. Все это охватывает их взор.

Говорил, что *marfū'a* «подняты» употреблено в смысле «расставлены рядами» (*mawḍūna*).

Так говорил Ибн 'Аббас: «Они расставлены рядами (*mawḍūna*)[28], то есть, поставлены друг над другом рядами».

Ибн Касир: Ложа высокие, мягкие, застланные многими покровами, с высоким пологом[29], а на них гурии черноглазые большеокие (*ḥūrun 'īnun*)[30]. Когда праведник пожелает присесть на ложе, они склоняются пред ним.

Замахшари: «*подняты*» — подняты они или полог над ними, чтобы верующий, сидя на них, мог обозреть все, чем Аллах наградил и наделил его.

Говорили, что «*подняты*» — значит «спрятаны». Ведь когда прячут, поднимают туда, куда не достать.

как бы достраивая образ. Так, в двух контекстах говорится, что ложа стоят друг против друга (*mutaqābilīn*), см. (15:47; 37:44); в трех контекстах упоминаются гурии (37:48; 52:20; 56:22-23). В одном контексте (56:15) упоминается как характеристика лож слово *mawḍūna*, правда в ином значении, чем то, что упоминает Табари. Отметим, что характеристика «поднятые» встречается только в этом контексте. Синонимом слова *surur* в Коране выступает слово *arā'ik*, которое нам уже встречалось, причем дважды, в суре «Обвешивающие» (83:23 и 83:35). Остальные контексты — это (18:31; 36:56; 76:13). Употребление этого слова тоже ограничено описаниями рая.

28 Слово это применительно к ложам употреблено в (56:15), но там оно толкуется «расшитые», не так, как понимает его Ибн 'Аббас в приведенном здесь толковании.

29 См. комментарий к (83:23, 35), где специально подчеркивается, что ложа для праведников имеют балдахин.

30 Это выражение встречается в Коране три раза (44:54; 52:20; 56:22), а слово *ḥūrun* отдельно еще в (55:72). О гуриях в раю см. также (78:33) и комментарий. Подробнее об образе гурий в Коране см.: Налич Т. С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009.

Стих 14: «И чаши расставлены»:

В толковании слова *akwāb*, которое относится к особой «райской» лексике, комментаторы используют другие близкие по смыслу слова из той же семантической группы, как встречающиеся в Коране — сосуд (*āniya*)[31], кувшины (*abārīq*)[32], так и не встречающиеся в Коране — кубки (*aqdāḥ*).

Джалалайн: *akwāb* — кубки (*aqdāḥ*) без ручек;

«расставлены» — поставлены по краям источников и приготовлены для питья.

Табари: *akwāb* — множественное число от *kūb*, и обозначает это слово сосуд вроде кувшина (*ibrīq*), но без ручек. Мы это уже разъясняли ранее и не будем здесь повторяться[33];

«расставлены» — поставлены по краю источника проточного; каждый раз, когда верующие хотят напиться, они уже наполнены.

Ибн Касир: Имеются в виду сосуды (*awānī*) для питья, приготовленные для своих хозяев, когда они хотят напиться.

Замахшари: *«расставлены»* — когда бы они ни захотели пить, чаши всегда рядом с ними, стоит только руку протянуть, не надо просить их принести, либо же они расставлены по краям источников, уже наполненные.

Возможно, что они сделаны (*mawḍūʻa*) не большими и не малыми, а средними, точно по мере[34], ср. (76:16): *«...[с сосудами из серебра и кубками из хрусталя, хрусталя серебряного], который размерили они мерой».*

---

[31] В Коране встречается один раз — (76:15).

[32] В Коране встречается один раз — (56:18).

[33] Слово *akwāb* употребляется в Коране только во множественном числе и только в описании рая четыре раза (43:71; 56:18; 76:15; 88:14), причем в контексте (56:18) в паре с *abārīq*.

[34] Напомним арабскую пословицу: «Лучшее в вещах — их середина».

Стих 15: «И подушки разложены»:

ЛЕКСИКА: Слово *namāriq* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *namāriq* — это подушки (*wasā'id*);
maṣfūfa «разложены» — положены одна рядом с другой.

Табари: Под *namāriq* имеются в виду подушки для сидения (*wasā'id*) и подушки под бок (*marāfiq*). Единственное число от *namāriq* — *numruqa*, а от некоего калбита передавали — *nimriq*;
maṣfūfa «разложены» — положены друг подле друга.
Это же говорили и толкователи.
Так, Ибн 'Аббас говорил: «*namāriq* — это подушки под бок (*marāfiq*)».
В другой же передаче он говорил: «Это — то, на чем сидят (*majālis*)».
Катада говорил: «Это подушки для сидения (*wasā'id*)».

Ибн Касир: Ибн 'Аббас говорил: «*namāriq* — это подушки (*wasā'id*)».
Это же говорили 'Икрима, Катада, ад-Даххак, Судди, Саури и другие.

Замахшари: *maṣfūfa «разложены»* — положены одна рядом с другой.

Стих 16: «И ковры разостланы»:

ЛЕКСИКА: Слово *zarābiyy* встречается в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: *zarābiyy* — это ковры (*ṭanāfis*) с ворсом;
mabthūtha «разостланы» — значит «развернуты».

Табари: Всевышний говорит, что там есть ковры (*ṭanāfis wa-busuṭ*) многочисленные, разостланные и развернутые;
zarābiyy — множественное число от *zirbiyya*, что обозначает ковер (*ṭunfusa*) с тонким ворсом (*khaml*).

Это же говорили и толкователи.

Так, ‘Абдаллах ибн ‘Аммар рассказывал, что он видел, как ‘Умар ибн ал-Хаттаб молился на роскошном ковре и сказал, что это был *zarābiyy*.

Катада говорил: «*mabthūtha* “разостланы” — значит развернуты».

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «*zarābiyy* — это ковры (*busuṭ*)»; это же говорил ад-Даххак и многие другие;

mabthūtha «разостланы» — разложены и тут, и там, и всюду, где захочет сесть праведник.

Упомянем здесь хадис, который передавал Абу Бакр ибн Аби Давуд от Усамы ибн Зайда: Посланник Аллаха сказал: «Разве может быть в раю тяжкий труд (*mushammar*), ведь в нем нет забот? Рай — клянусь Господом Ка‘бы — это свет блистательный, аромат плывущий, дворец воздвигнутый, река проточная, плод спелый, супруга красивая и добродетельная, украшения прекрасные, место в вечности в обители спокойствия, фрукты и овощи, блаженство и довольство в месте высоком великолепном».

Люди сказали: «Да, посланник Аллаха, ради него мы и трудимся, засучив рукава (*mushammirūn*)».

Он же сказал: «Добавьте, если захочет того Аллах».

Люди воскликнули: «Если захочет того Аллах».

Это же передавал и Ибн Маджа, но с другим иснадом.

Замахшари: *zarābiyy* — это ковры (*busuṭ*), широкие, роскошные.

Говорили, что это ковры (*ṭanāfis*) с тонким ворсом.

zarābiyy — это множественное число от *zirbiyya*;

mabthūtha «разостланы» — разложены или разбросаны там, где сидят.

Фрагмент 4 (17–20): Картина творения

17. *Что ж не посмотрят они на верблюдов, как они сотворены?*	أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧)

18. И на небо, как оно поднято?	وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨)
19. И на горы, как они водружены?	وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩)
20. И на землю, как она распростерта?	وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠)

В предыдущих сурах тридцатого джуз'а мы видели много самых разных картин творения, различной длины, построенных по-разному. Каждый раз мы выделяли среди прочих три момента:

во-первых, ориентированность картины на человека, центральность человека в ней;

во-вторых, остов, каркас этой картины, создающий образ мироздания как здания, дворца или храма и состоящий из трех элементов: земля — пол, горы — колонны, небо — свод крыши[35];

в-третьих, функция этих повторяющихся картин как доказательства верности коранической вести о воскресении и обо всем, что последует за ним.

И вот в этой, одной из самых кратких картин творения все три элемента выступают графически отчетливо, не затененные избыточными деталями, причем комментаторы четко указывают на них в своих комментариях.

Стих 17: «Что ж не посмотрят они на верблюдов, как они сотворены?»:

Обстоятельства ниспослания к айату (фактически ко всему фрагменту)[36]:

---

[35] См. об этом: Фролов Д. В. Эстетические мотивы в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 299–322.

[36] Одна из целей этого предания — обосновать переход от темы к теме и установить связь между ними.

Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим передавали от Катады: Когда Аллах ниспослал описание рая, заблудшие стали выражать недоверчивое удивление, и тогда Аллах ниспослал: «Что ж не посмотрят они на верблюдов, как они сотворены?», а верблюды были основой жизни арабов.

Джалалайн: *«они»* — неверные Мекки;
«посмотрят» — чтобы поразмыслить.

Табари: Всевышний говорит отрицающим Его силу сделать то, что Он описал в этой суре: наказание и отмщение, которое Он приготовил Своим врагам, почет и награду тем, кто был предан Ему: Что ж не посмотрят они на силу Аллаха, способного сделать все это? На верблюда, как Он его сотворил, подчинил и покорил его им, заставил его носить им поклажу? Для Того, кто сделал это, нет труда сотворить все описанное в раю и огне. Всевышний говорит: Пусть посмотрят они на верблюда и поразмыслят над ним. Тогда они поймут, что для силы, которая сотворила его, нет ничего невозможного.

Это же говорили и толкователи.

[Далее следует хадис об обстоятельствах ниспослания.]

Абу Исхак передавал, что Шурайх, бывало, говорил ученикам: «Пойдем посмотрим на верблюдов, как они сотворены?»

Ибн Касир: Всевышний повелевает рабам Своим смотреть на Его создания и размышлять над ними, чтобы постичь Его могущество и величие.

Верблюд — это удивительное животное, быстрое, сильное, способное нести тяжелый груз, но подчиняющееся слабому поводырю, которого оно и поит, и кормит, и дает шерсть.

Кади Шурайх, бывало, говорил: «Пойдем посмотрим на верблюдов, как они сотворены?»

Замахшари: *«Что же не посмотрят»* — не посмотрят и не поразмыслят;

«как они сотворены?» — сотворены они удивительно, что указывает на предопределение Предопределяющего, свидетельствует об устроении Устрояющего. Ведь Он создал верблюда, чтобы поднимать грузы и переносить их в разные страны. Он сделал так,

что верблюд становится на колени, чтобы взять груз, а затем поднимает его и везет куда надо, близко ли, далеко ли. Он сделал его подчиняющимся каждому, кто управляет его поводьями, не исключая малого и слабого. Он сотворил верблюда с длинной шеей, чтобы поднимать грузы.

Рассказывают о некоем мудреце, который рассуждал о верблюде и о том, как он дивно сотворен, а вырос он в стране, где верблюдов нет. Он подумал и сказал: «Он сделал его с длинной шеей, а пожелав сделать его кораблем пустыни, Он дал верблюду выносливость в перенесении жажды, так что между водопоями он может выдержать десять дней и даже более. Он приучил его питаться всем, что растет в пустыне и диких местах, чего не едят другие животные».

От Са‘ида ибн Джубайра передают, что он рассказывал: Я встретил кади Шурайха и спросил: «Ты куда идешь?» Он ответил: «В район Кунаса». Я спросил: «А что ты будешь там делать?» Он сказал: «Я посмотрю на верблюдов, как они сотворены».

Могут спросить, в чем красота и смысл упоминания верблюдов рядом с небом, горами и землей, ведь они не соответствуют друг другу?

Я отвечу, что эти вещи перечислены так, как они предстают взору бедуинов в их долинах и степях. Как бедуин видит их, так они и перечислены в Поминании (*dhikr*).

Того, кто утверждал, что якобы *ibil* — это облака, толкало к этому лишь желание найти соответствие. Возможно, он не имел в виду, что слово *ibil* такое же имя облаков, как *ghimām*, *muzn*, *rabāb*, *ghiyam*, *ghayn* и так далее. Однако он видел, что в арабской поэзии верблюдов часто сравнивают с облаками, и предположил, что и здесь метафорически использован тот же образ.

Стих 18: «И на небо, как оно поднято?»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит: Что же не посмотрят они также на небо? Пусть увидят, как поднял его Тот, кто поведал им, что Он приготовил угодникам Своим то, что описал, и врагам Своим

то, что упомянул. Пусть же они знают, что мощь Его такова, что ничто не воспрепятствует тому, что Он пожелает сделать.

Ибн Касир: «*И на небо, как оно поднято?*» — то есть как Аллах поднял его над землей столь высоко, ср. (50:6): «*Разве не смотрели они на небо над ними, как Мы воздвигли его и разукрасили, и нет в нем расщелин?*»

Замахшари: «*И на небо, как оно поднято?*» — как воздвиг его Создатель так высоко без подпорок и опор[37].

Стих 19: «И на горы, как они водружены?»:

ЛЕКСИКА: Слово *nuṣibat* встречается в Коране один раз, в этом айате.

Джалалайн: без комментария.

Табари: Всевышний говорит: Пусть посмотрят и на горы, как они поставлены твердо и не падают, не растекаются по земле и не сдвигаются с места.

Катада говорил: «Подниматься на гору Сайхуд[38] можно целый день. Когда же доберешься до вершины, увидишь пробивающиеся источники, свисающие плоды, но рука человеческая не пахала там. Это дары Аллаха».

Ибн Касир: Он поставил их твердо, чтобы не шаталась земля с ее обитателями, и вложил в них полезные ископаемые и минералы.

Замахшари: Горы воздвигнуты твердо, прочно, не шатаются и колеблются.

Стих 20: «И на землю, как она распростерта?»:

ЛЕКСИКА: Слово *suṭiḥat* употреблено в Коране один раз, только в этом айате.

---

[37] Вспомним слова И. Канта: «Две вещи на свете наполняют мою душу священным трепетом — звездное небо над головой и нравственный закон внутри нас».

[38] Точное значение этого топонима установить не удалось.

Джалалайн: *suṭiḥat «распростерта»* — «разостлана» (*busiṭat*).

Все это приведено в доказательство всемогущества Бога и Его единства.

С верблюда же эти слова начинаются потому, что люди связаны с ним теснее, чем с чем-то другим.

Слово же *«распростерта»* в его прямом смысле (*ẓāhir*) указывает на то, что земля плоская (*saṭḥ*), как говорят ученые закона, а не шар, как говорят геометры, хотя такое утверждение и не противоречит никакому из основоположений закона[39].

Табари: *suṭiḥat «распростерта»* — «разостлана» (*busiṭat*).

Говорят же *jabal musaṭṭaḥ* «плоская гора», если на вершине у нее есть ровное место.

Это же говорили и толкователи, например Катада, который добавлял: «Тот, кто сотворил это, может сотворить в раю все, что Ему будет угодно».

Ибн Касир: *suṭiḥat «распростерта»* — «разостлана» (*busiṭat*), «растянута» (*muddat*), «выровнена, устроена» (*muhhidat*)[40].

Всевышний всеми этими айатами подталкивает бедуина к тому, чтобы он наблюдал за всем, что вокруг него, начиная с верблюда, на котором он едет верхом, а далее — небо, которое над ним, горы, которые перед ним, и земля, которая под ним. Пусть он увидит во всем этом свидетельства, доказывающие всемогущество Творца и Созидателя всего этого, утверждающие, что Он — Великий Господь, Творец, Распорядитель и Властелин, что Он — Бог, и только Он заслуживает поклонения.

Именно в этом поклялся Димам после того, как расспросил посланника Аллаха. Это передавал имам Ахмад от Анаса: «Мы воздерживались от расспросов посланника Аллаха. Поэтому нас уди-

---

39 Суйути фактически разводит естественно-научные и богословские представления, допуская возможность их различия, и подчеркивает, что первые не противоречат закону.

40 Все эти глаголы так или иначе связаны с образом земли в картинах мироздания. Так, в (71:19) земля названа ковром (*bīsāṭ*). О том, что земля растянута, говорится неоднократно (13:3; 15:19; 50:7; 84:3). В (78:6) земля названа ложем (*mihād*), что упоминает в своем комментарии Замахшари, а в (20:53; 43:10) она названа колыбелью (*mahd*).

вило, когда к нему пришел некий бедуин, обладающий быстрым умом, и стал расспрашивать его, а мы слушали.

Пришедший бедуин спросил: "Мухаммад, к нам прибыл твой посланник, который утверждал, что ты утверждаешь, что Аллах послал тебя?"

Тот ответил: "Верно".

Бедуин спросил: "А кто сотворил небо?"

Мухаммад ответил: "Аллах".

— "А кто сотворил землю?"

— "Аллах".

— "А кто воздвиг эти горы и вложил в них то, что содержится в их недрах?"

— "Аллах".

— "И ты клянешься Тем, кто сотворил небо и землю и воздвиг горы, что Аллах послал тебя?"

— "Да".

— "И еще твой посланник утверждал, что мы должны молиться пять раз за день и ночь?"

— "Верно".

— "И ты клянешься Тем, кто послал тебя, что Он повелел это?"

— "Да".

— "И еще твой посланник сказал, что мы должны давать закат из нашего имущества?"

— "Верно".

— "И ты клянешься Тем, кто послал тебя, что Он повелел это?"

— "Да".

— "И еще твой посланник говорил, что мы должны совершать хадж к Дому, если в состоянии сделать это?"

— "Верно".

Тут бедуин повернулся и сказал: "Клянусь Тем, кто послал тебя, я не прибавлю ничего к этому и не убавлю ничего от этого".

Тут посланник Аллаха сказал: "Если он говорит искренне, то он войдет в рай"».

Это же передавал Муслим с другим иснадом. Его упоминал Бухари и передавали также Тирмизи и Наса'и.

Имам Ахмад, Бухари, Абу Давуд, Наса'и и Ибн Маджа передавали хадис от Анаса того же содержания, но длиннее, а в конце

его бедуин говорит: «Я — Димам ибн Са‘лаба, побратим бану Са‘д ибн Бакр».

Абу Йа‘ла передавал через ‘Абдаллаха ибн Динара от Ибн ‘Умара: «Посланник Аллаха часто рассказывал о некоей женщине, которая пасла овец во времена неведения (*jāhiliyya*) на вершине горы, а с ней был ее сын.

Сын спросил ее: “Мама, кто тебя сотворил?”

Она ответила: “Аллах”.

— “А кто сотворил моего отца?”

— “Аллах”.

— “А кто сотворил меня?”

— “Аллах”.

— “А кто сотворил небо?”

— “Аллах”.

— “А кто сотворил землю?”

— “Аллах”.

— “А кто сотворил гору?”

— “Аллах”.

— “А кто сотворил этих овец?”

— “Аллах”.

Он сказал: “Я только и слышу, что Аллах” (*innī la-asma‘u li-llāhi sha’nan*), бросился с горы и разбился».

Ибн ‘Умар добавлял: «Посланник Аллаха часто нам рассказывал об этом».

Ибн Динар говорил: «Ибн ‘Умар тоже часто нам рассказывал об этом».

В иснаде есть слабое место — ‘Абдаллах ибн ‘Умар, которого звали Мадини. Его считал слабым передатчиком его сын ‘Али ибн ал-Мадини и другие.

Замахшари: *suṭiḥat* — распростерта плоско (*saṭḥan*) с выравниванием (*tamhīd wa-tawṭi’a*), и она есть ложе (*mihād*) для всего, что происходит на ней.

‘Али ибн Аби Талиб читал глаголы в первом лице — *khalaqtu* «Я сотворил», *rafa‘tu* «Я поднял», *naṣabtu* «Я воздвиг», *saṭaḥtu* «Я распростер».

Передают, что Харун ар-Рашид читал *suṭṭiḥat* с удвоением.

Смысл этих айатов таков: Что ж не посмотрят они на все эти создания, свидетельствующие о могуществе Творца, и не будут опровергать Его способность воскресить, услышат предупреждение Посланника, уверуют и будут готовиться к встрече с Ним? Но подразумевается: «Нет, не посмотрят»[41].

Фрагмент 5 (21–24): Указание Пророку и предупреждение неверным

21. *Напоминай же, ведь ты — напоминатель.*	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١)
22. *Ты над ними не властен,*	لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (٢٢)

Стих 21: «Напоминай же, ведь ты — напоминатель»:

Джалалайн: Напоминай же им о благодеяниях Аллаха и о доказательствах Его единства.

Табари: Мухаммад, напоминай рабам Моим о Моих знамениях, увещевай о Моих аргументах, передай им Мое послание.

Я ведь и послал тебя напоминателем, чтобы ты напоминал им о Моих благодеяниях, давал нужное им знание и увещевал их.

Ибн Касир: Напоминай же, Мухаммад, людям о том, с чем ты послан к ним.

Ср.: «*На тебе — только передача, а на Нас — расчет*» (13:40)[42].

---

[41] Последние слова Замахшари подготавливают переход к следующему смысловому фрагменту.

[42] Мотив айатов (88:21-22) очень частотный в Коране. Ср. еще (3:20): «*...а если они отвернулись, то на тебе — только передача, а Аллах видит своих рабов*», а также (5:92; 5:99; 16:35; 16:82; 24:54; 29:18; 36:17; 42:48; 64:12), где речь идет о том, что на Посланнике только (ясная) передача.

Замахшари: Напоминай, но не настаивай, и пусть не смущает тебя, если они не внемлют и не помнят.

Ср.: «*На тебе — только передача*» (3:20; 13:40 и другие похожие контексты).

Стих 22: «Ты над ними не властен»:

Этот айат рассматривается в связи с учением об отмене (*naskh*) в Коране, однако комментаторы, насколько можно судить, не имели единого мнения на этот счет. Табари упоминает, что этот айат относится к числу отмененных со ссылкой на Ибн Зайда, Суйути в Джалалайн и Ибн ʻАраби утверждают это, Ибн Касир отмену прямо не упоминает, а Замахшари вообще об этом не говорит ни слова.

Тот же Ибн Зайд, по словам Табари, подчеркивал, что отмена не касается повеления напоминать, то есть проповедовать новую веру, что составляет главную задачу миссии пророка. Что же касается вопроса о применении силы, то он является дискуссионным среди богословов. В любом случае комментарии не затрагивают в связи с этим айатом многие существенные моменты: каковы условия применения силы, к кому конкретно она может быть применена, как тезис о возможности применения силы соотносится с кораническим тезисом «*Нет принуждения в религии*» (2:256) и другие.

Джалалайн: *muṣayṭir* — читается также и с *син*: *musayṭir*; *muṣayṭir* — значит «обладающий властью» (*musalliṭ*).
Это было сказано до повеления о джихаде.

Табари: «*не властен*» (*muṣayṭir*) — значит, не обладаешь властью (*musalliṭ*) и не можешь принудить их к тому, что ты хочешь.

То, что мы говорили, утверждали и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Ты — им не принудитель (*jabbār*)».

Катада говорил, что слова эти значат: «Поручи Мне рабов Моих».

Муджахид говорил: «*muṣayṭir* — значит принудитель (*jabbār*)».

Ибн Зайд по поводу этих слов говорил: «Всевышний сказал: “Ты не властен принудить их к вере”, а потом после это было явлено (9:83): “...*Борись (jāhid) с неверными и лицемерами и будь суров с ними...*” Он сказал еще (9:5): “...*устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте...*”, то есть преграждайте им выход из страны, а далее Он сказал (9:5): “...*Если же они раскаются и будут творить молитву и давать закат, то освободите им дорогу; ведь Аллах — Прощающий Милосердный*”. Этим были отменены слова (88:22)».

Он говорил далее: «Было сказано: Или убей их, или они примут ислам».

И еще говорил: «Напоминание же как таковое не было отменено» — и прочел (51:55): «*Напоминай, ведь напоминание помогает верующим*».

Джабир ибн ‘Абдаллах говорил: Посланник Аллаха говорил: «Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут: “Нет Бога кроме Аллаха”, а если они скажут это, то их кровь и их имущество для меня запретны, если только не по закону, а расчет их с Аллахом», а затем прочел (88:21-22).

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас, Муджахид и другие говорили: «Эти слова подобны словам Его (50:45): “*И ты — не принудитель (jabbār) для них*”, то есть не ты пробуждаешь (*букв.* создаешь) веру в их сердцах».

Ибн Зайд говорил: «Ты не тот, кто будет принуждать их к вере».

Имам Ахмад передавал от Джабира: Посланник Аллаха говорил: «Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут: “Нет Бога кроме Аллаха”, а если они скажут это, то их кровь и их имущество для меня запретны, если только не по закону, а расчет их с Аллахом», а затем прочел (88:21-22).

Так передавал Муслим в книге «Вера», а также Тирмизи и Наса’и в книгах «Тафсир» и «Сунан» с этим же добавлением[43] с иснадом от Суфйана ибн Са‘ида ас-Саури.

---

[43] Имеется в виду упоминание айатов в тексте хадиса.

В обоих «Сахихах» этот хадис выводится от Абу Хурайры, но без упоминания данных айатов[44].

Замахшари: «*не властен (muṣayṭir)*» — значит, не обладаешь властью (*mutasalliṭ*), ср. (50:45).

Говорили, что в говоре тамимитов это слово произносится *muṣayṭar*.

Ибн ʻАраби: 1) *muṣayṭir* — значит «обладающий властью» (*musalliṭ*), тот, кто принуждает исполнять то, что приказывает.

2) В начале своего служения Пророк знакомил с миссией, с которой был послан, упоминал свое пророчество, призывал людей к Аллаху и напоминал им о завете Его, возвещал им об обетовании и предупреждал их об угрозе, разъяснял им веру в Него. Когда же доводы были разъяснены и Аллах привел доказательства, а люди продолжали упорствовать в своих заблуждениях, бунтуя и препираясь, Аллах повелел ему сражаться и насильно вести людей к вере. Тогда-то и были отменены этот и ему подобные айаты.

Далее приводится, со ссылкой на Тирмизи, приведенный выше хадис «Мне было велено сражаться...» с упоминанием айатов (88:21-22).

Этот хадис указывает на следующее: «Когда люди скажут “Нет Бога кроме Аллаха”, ты не властен будешь над их тайнами, смотри только на явное (*ẓāhir*). До этого от людей не требовали ни явного, ни тайного. Когда же Аллах повелел ему сражаться за явное, Он взял на себя тайны творений Своих».

Хадис этот имеет верный иснад и правильный смысл, а Аллах знает лучше.

23. А тех, кто отвратился и не уверовал,	إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ (٢٣)
24. Их накажет Аллах величайшим наказанием.	فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (٢٤)

[44] В этом хадисе, который приводят Табари, Ибн Касир и Ибн ʻАраби, а также четыре из шести авторов канона Сунны, упоминается как условие отказа от преследования только первая часть *шахады*, а это значит, что речь в нем идет о язычниках и многобожниках, а не о тех, кто исповедует монотеизм.

Стих 23: «А тех, кто отвратился и не уверовал»:

Джалалайн: *illā* — значит «однако» (*lākinna*)[45];
tawallā — отвернулся от веры;
«не уверовал» — в Коран.

Табари: Эти слова могут быть объяснены двояко.

Первое объяснение — смысл их таков: «Напоминай своему племени, Мухаммад, кроме тех из них, кто отвернулся от тебя, не принял знамения Аллаха и не уверовал». Тогда *illā* выражает смысл исключения — «кроме».

Второе объяснение — эти слова не связаны с тем, что до этого, и тогда смысл таков: «Ты над ними не властен. Тех же, кто отвернулся и не уверовал, накажет Аллах».

Ибн Касир: *tawallā* — отвернулся от соблюдения столпов веры;

kafara — не уверовал в истину сердцем и языком, ср. (75:31-32): «*Ведь он не доверился и не молился, а счел это ложью и отвернулся*».

Замахшари: Это самостоятельное высказывание, не связанное синтаксически с предыдущими словами: «Ты не властен над ними. Однако (*lākinna*) тот, кто отвернулся...»;

«не уверовал» — из них.

Читали еще *a-lā* вместо *illā* как частицу обращения, имеющую целью привлечение внимания.

Стих 24: «Их накажет Аллах величайшим наказанием»:

Джалалайн: *«величайшее наказание»* — это наказание в мире ином, а меньшее наказание — это наказание в этой жизни: убиение или плен.

Табари: *«величайшее наказание»* — это мучение в геенне.

---

[45] Это толкование частицы *illā* показывает, что Суйути склонен считать эти два айата самостоятельным высказыванием, синтаксически не связанным с предшествующими словами.

Всевышний говорит: Тех, кто не уверовал, Он накажет в этой жизни величайшим наказанием, а в мире ином — мучением в геенне.

Ибн Касир: Имам Ахмад передавал, что Абу Умама ал-Бахили проходил как-то мимо Халида ибн Йазида ибн Му'авии, и тот спросил его о самом мягком слове, которое он слышал от посланника Аллаха. Абу Умама ответил: Я слышал, как посланник Аллаха сказал: «Вы все войдете в рай, кроме тех, кто убежал от Аллаха, как верблюд убегает от своих хозяев».

Этот хадис передавал только имам Ахмад.

Замахшари: «*величайшее наказание*» — это мучение в геенне.

Были те, кто говорил, что единая мысль такова: «Напоминай [им]... кроме тех, кто отвернулся и не уверовал, их накажет Аллах величайшим наказанием», а то, что вставлено, — это вводное предложение.

Ибн Мас'уд читал вместо *fa-yu'adhdhibuhu* — *fa-**innahu** yu'adhdhibuhu*.

Фрагмент 6 (25–26): Концовка: Продолжение темы предупреждения и угрозы и перекличка с зачином через мотив воскресения

25. К Нам — их возврат. إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (٢٥)

26. Потом на Нас — их расчет. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (٢٦)

Стих 25: «К Нам — их возврат»:

Джалалайн: Имеется в виду возврат после смерти.

Табари: К Нам — возвращение от неверия и возврат в мире ином.

Ибн Касир: Имеется в виду место возврата.

Замахшари: Абу Джафар ал-Мадани читал *iyyāb* с удвоением вместо *iyāb*.

Стих 26: «Потом на Нас — их расчет»:

Джалалайн: Мы воздадим им, и воздаяние это никогда не прекратится.

Табари: Аллах будет рассчитывать людей, и Он воздаст за все ослушания и преступления.

Всевышний сообщает об этом Мухаммаду, говоря, что Он воздаст, а дело пророка — напоминать и передать послание.

Это же говорили и толкователи.

Муджахид говорил: «Расчет — дело Аллаха».

Катада говорил: «К Аллаху — возвращение, на Нем — расчет».

Конец толкования суры «Покрывающее».

Ибн Касир: Всевышний говорит: Мы дадим расчет за все их дела и определим воздаяние: за добро — добром, за зло — злом.

Конец толкования суры «Покрывающее», а Аллаху — слава и благодарность.

Замахшари: Изменение порядка слов подчеркивает, что именно к неверным обращены эти слова, что именно с ними будет произведен расчет, упоминаемый в айате.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Покрывающее”, того Аллах рассчитает легким расчетом».

Сура № 89
«ЗАРЯ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская, однако обстоятельства ниспослания последнего фрагмента (89:27-30) позволяют предположить, что это — мединская вставка в раннемекканский текст. Фрагмент этот начинается с обращения и в формальном, да и в смысловом отношении вполне автономен, что делает такое предположение вполне правдоподобным.

Место суры в своде явно определяется не ее длиной, поскольку длиннее ее только две первые суры тридцатого *джуз'а*, от которых она стоит достаточно далеко. Соседние же суры намного короче ее:

№ 88 — 92 слова, 382 харфа

№ 89 — 139 слов, 584 харфа

№ 90 — 82 слова, 342 харфа

О смысловых взаимоотношениях этой суры с сурой предыдущей обычно цитируемые мной авторы говорят лишь в самых общих терминах.

Так, Суйути говорит: «Я не обнаружил никаких проявлений смысловой связи этой суры с предыдущей сурой, за исключением двух моментов.

Во-первых, клятвы в ее начале подтверждают то, чем завершается предшествующая сура (88:25-26): "*Ведь к нам их возврат, а потом на Нас ведь — их расчет*"[1].

---

[1] Это утверждение Суйути связано с тем, что серия клятв, начинающих суру, не завершается упоминанием объекта клятвы; см. ниже толкование к айату (89:5).

Подобным образом клятвы в начале суры “Рассеивающие” (№ 51) подтверждают то, о чем говорится в суре “Каф” (№ 50), а клятвы в начале суры “Посылаемые” (№ 77) подтверждают то, о чем говорится в суре 76[2].

Во-вторых, в ней тоже есть обещание награды (*wa‘d*) и угроза наказанием (*wa‘īd*)[3].

Кроме того, слова “*Разве ты не видел, как поступил твой Господь...*” (89:6) напоминают слова “*Что ж не посмотрят они...*” (88:17)[4]»[5].

Ибн аз-Зубайр говорит:

«Всевышний явил еще один аспект для рассмотрения, а именно воспоминание о прежних народах и о том, что последовало за их отказом уверовать и вызывающим поведением: “*Разве ты не видел...*” (89:6-14). Он показывает, что ничто от Него не скрыто, ср. (13:10): “*Одинаковы среди вас и тот, кто скрывает речь, и тот, кто открывает ее*”.

---

2 Подробнее о согласованности зачинов сур, не обязательно клятвенных, с концовками предшествующих им сур Суйути говорит в «Совершенстве в коранических науках» (см.: Суйути-5. С. 163–164), где автор упоминает также стыковки сур 1-2, 4-5, 5-6, 34-35, 56-57, 105-106. Суйути цитирует там же своего предшественника Заркаши, который утверждал: «Если ты рассмотришь начало каждой суры, ты увидишь, сколь велико его соответствие с тем, чем завершается предыдущая сура. Иногда это соответствие скрыто, а иногда явно».

3 Сам по себе мотив обещания награды и угрозы в жизни иной настолько частотен в Коране, составляя одну из центральных тем коранической проповеди, что вряд ли мог служить основанием для расположения рядом сур 88 и 89.

4 Речь идет, разумеется, не о точном повторе формулы *a lam tara* «Разве ты не видел...», довольно частотной в Коране, о чем речь ниже. Формула эта встречается в тридцатом *джуз’е* еще раз (105:1), образуя прямую перекличку с фрагментом данной суры, ибо в обоих случаях так вводятся исторические примеры наказания людей, противостоявших Богу. Имеется в виду, что в обеих сурах использован один и тот же риторический прием — отсылка к конкретному назидательному примеру или образцу, взятому в данной суре из истории, а в предыдущей — из мироздания.

5 См.: Суйути. Танасук. С. 136.

Этих людей призывали подумать о Том, кто сотворил верблюда, воздвиг небо, поставил горы, разостлал землю, и все это ради их же пользы: верблюды — для переноски грузов и пропитания, небо — чтобы поить их и укрывать их, горы — чтобы хранить запасы воды, земля — чтобы жить и пасти скот[6].

Пусть же теперь они подумают еще и о том, что случилось с прежними народами.

Если же и это их не вразумит, то ведь "*Господь твой в засаде*" (89:14), но вспомнят они об этом тогда, когда воспоминание уже не поможет (89:21-23)»[7].

Рассуждения Ибн аз-Зубайра и Суйути[8] в своей совокупности позволяют подытожить их взгляды следующим образом: две суры, взятые вместе (88 и 89), исчерпывают все стратегии убеждения упорствующих: и угроза и обещание награды, и доказательство от творения, и доказательство от истории, но раз все оказывается бесполезным, то далее распорядится сам Господь.

Композиция суры проста и логична:

- Фрагмент 1 (1-5) — Зачин: Клятвы.
- Фрагмент 2 (6-13) — Урок: Наказание прежних народов.
- Фрагмент 3 (14-16) — Бдительность Господа и непоследовательное и легкомысленное поведение человека.
- Фрагмент 4 (17-20) — Порок жадности в человеке.
- Фрагмент 5 (21-26) — Наказание грешников в Судный день.
- Фрагмент 6 (27-30) — Концовка: Награда праведнику в раю.

---

6 Это отсылка к айатам (88:17-20).

7 Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 362—363.

8 Преемственность этих ученых по отношению друг к другу очевидна, поскольку сам Суйути говорит об Ибн аз-Зубайре как о своем предшественнике в изучении композиции Корана.

Каждый из первых трех фрагментов выделен своей особой рифмой[9]. Далее в чередовании рифм трудно усмотреть значимую закономерность. В любом случае главный смысловой водораздел в суре проходит между айатами 16 и 17. Лейтмотивный лексический повтор мы заметили только один, повтор слова *«человек»* (89:15 и 23), который поверх линейной структуры суры связывает две темы: легкомысленное поведение человека в этом мире и его сожаление об этом на суде, когда уже ничего исправить нельзя.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–5): Зачин: Клятвы

1. *Клянусь зарей,*	وَالْفَجْرِ (١)
2. *И десятью ночами,*	وَلَيَالٍ عَشْرٍ (٢)
3. *Четом и нечетом,*	وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (٣)

9 Только во втором, самом длинном из трех фрагменте рифма-доминанта (*dāl*) один раз перемежается рифмой на *bā'*; см. (89:13) — *'adhāb*. Все три варианта рифмы, хотя и имеют разный опорный согласный, похожи друг на друга в том, что они оканчиваются на *сукун*, а не на долгий гласный. Это обстоятельство фактически цементирует первую часть суры (89:1-16), достаточно автономную и завершенную в смысловом и формальном отношении, которая вполне могла бы быть целой сурой, а не частью суры, и отделяет ее от второй части (89:17-30). Чтобы подчеркнуть это обстоятельство, все рифмующиеся слова, которые должны иметь на конце долгий гласный (либо морфологически: (89:4) — *yasrī*, (89:9) — *wādī*; либо синтаксически, за счет присоединения местоимения первого лица: (89:15) — *akrama-nī*, (89:16) — *ahāna-nī*), пишутся на конце без *yā'*. Это вообще-то не редкость в кораническом правописании, но они к тому же и читаются в паузальной форме, не типичной для таких словоформ: *yasr*, *wād*, *akraman*, *ahānan*. Предположение, что такое единообразие формы рифмы служит именно обособлению первой части от второй, подкрепляется тем обстоятельством, что в противном случае ничто не мешало бы читать айаты (89:15-16) с более обычными паузальными формами на конце.

4. *Клянусь ночью, когда она уходит.* وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٤)

5. *Разве в этом — не клятва для рассудительного?* هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ (٥)

Стих 1: «Клянусь зарей»:

ЛЕКСИКА: Слово *fajr* «*заря*» встречается в Коране шесть раз. Три раза оно прямо связано с молитвой и чтением Корана на заре (17:78 — 2 раза; 24:58), поэтому комментаторы в своих толкованиях на этот айат чаще всего связывают его с утренней молитвой. Два раза оно связано с постом в рамадан (2:178; 97:5 — в контексте, где говорится о ночи могущества или предопределения), однако второе по частотности толкование слова относит данное упоминание зари к празднику жертвоприношения, которым завершается хадж. Если принять это толкование, то получается, что слово «заря» в Коране связано с тремя из пяти столпов ислама: молитвой, постом и хаджем.

Однако комментаторы, цитируя иные мнения, склоняются к мысли, что речь идет о времени в общем смысле. Это либо утро каждого дня, либо утро особого дня — дня закалывания, то есть 10-го дня месяца зу-л-хиджжа, с которого начинается трехдневный праздник жертвоприношения, либо весь этот день, начиная с утра. Даже законовед Ибн ʻАраби тоже разделяет это мнение, обсуждая лишь вопрос, с какой фазой зари связаны установления закона.

Причин, как мне кажется, две. Первая состоит в том, что это очень ранний текст, который был дан в откровении тогда, когда установления, касающиеся молитвы, поста и хаджа, еще не были определены, ибо это произошло уже в Медине. Поэтому первичный смысл клятвы зарей касался именно времени. Именно так скорее всего понимали его первые мусульмане, да и сам Пророк тогда, когда это было ниспослано. Отнесение же этого айата к молитве является, так сказать, вторичным, глубинным смыслом айата, который был увиден лишь тогда, когда сами реалии появились на свет.

Раскрытию этого второго смысла способствовали другие употребления слова «*заря*» в Коране.

Вторая причина сводится к тому, что в таком случае айаты 1 и 4 образуют единый образ. Всевышний клянется наступающим днем и уходящей ночью, то есть движением времени, ход которого определяет жизнь; см. ниже, комментарий к (89:4).

Джалалайн: Имеется в виду: зарею каждого дня.

Табари: В клятве, которой поклялся здесь Господь, речь идет об утренней заре.

Толкователи высказывали разные мнения относительно того, что имеется в виду.

- Одни говорили, что имеется в виду весь день[10]. Так говорил Ибн ʻАббас.
- Иные говорили, что имеется в виду молитва на заре, утренняя молитва. Это тоже передают от Ибн ʻАббаса.
- Иные говорили, что имеется в виду утренняя заря. Так говорил ʻИкрима.

А от ʻАбдаллаха ибн аз-Зубайра передают, что он говорил: «Это клятва, которой поклялся Аллах»[11].

Ибн Касир: *fajr* — слово известное, оно означает утро, утреннюю зарю (*ṣubḥ*). Так говорили ʻАли, Ибн ʻАббас, ʻИкрима, Муджахид.

От Масрука и Мухаммада ибн Каʻба передают: «Особо имеется в виду заря дня закалывания (*naḥr*), завершающего десять ночей[12]».

Говорили еще, что имеется в виду соответствующая молитва в этот день. Так говорил ʻИкрима.

---

[10] Ибн Касир поясняет, что имеется в виду весь день закалывания, то есть 10-й день месяца зу-л-хиджжа, с которого начинается праздник жертвоприношения.

[11] Фактически эти слова означают, что Ибн аз-Зубайр воздерживался от высказывания мнения по поводу того, что именно имеется в виду.

[12] См. ниже.

Говорили еще, что имеется в виду весь этот день. Так передавали от Ибн ʻАббаса.

Замахшари: Всевышний клянется зарею (*fajr*), как Он клянется утром, утренней зарею (*ṣubḥ*), например, (74:34): «*И утренней зарей (ṣubḥ), когда она показывается*»; (81:18): «*и утром (ṣubḥ), когда оно дышит*».

Говорили еще, что имеется в виду утренняя молитва.

Ибн ʻАраби: *fajr* — это начало времени дня, который есть одна из двух частей времени суток.

Как было сказано выше, есть две зари:

1) проблеск (*bayāḍ*), который показывается, а потом исчезает. Его арабы называют хвостом волка (*dhanab as-sirḥān*) за то, что он мелькнет, и нет его;

2) заря, что появляется постепенно.

Первую называют вытянутой (*mustaṭīl*) за то, что она выглядит как веревка, подвешенная в небе, или как копье, поставленное в нем.

Вторую называют рассеивающейся (*mustaṭīr*) за то, что она распространяется по всей ширине горизонта.

Первую называют лживой, и установления с ней не связаны[13].

Вторую называют правдивой, и именно с ней связаны установления.

От Самуры ибн Джундуба передают хадис: Посланник Аллаха сказал: «Вашу дрему прерывает не призыв Билала, не заря вытянутая, но заря, рассеивающаяся по горизонту».

Стих 2: «И десятью ночами»:

Точный смысл второго и третьего айатов без дополнительного пояснения выглядит загадочным и неопределенным. Что это за десять ночей? К чему именно относятся чет и нечет? Непонятно также, почему ночь в пределах зачина упомянута дважды.

---

[13] Например, время начала поста в течение рамадана.

Многие толкования объединяют второй и третий айаты, основываясь на хадисе Пророка, в котором они соотнесены с хаджем: «Десять — это десять вплоть до жертвоприношения, нечет — день ‘Арафата, чет — день закалывания (*naḥr*)»[14].

Ахмад ибн Ханбал и Наса’и выводили его от Джабира ибн ‘Абдаллаха. На этот хадис ссылается Табари, его приводит Ибн Касир, но добавляет: «Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим передавали его с иснадом, в котором передатчики неплохие, но возведение к Пророку сомнительно, а Аллах знает лучше». Его включил в подборку толкований Пророка Суйути в «Совершенстве в коранических науках», но с упоминанием оговорки Ибн Касира[15].

Возможно, именно сомнения в надежности этого хадиса обусловливают то, что это далеко не единственное, хотя и самое распространенное понимание того, какие именно десять ночей имеются в виду. Так, Ибн ‘Араби говорит, что, какие именно десять ночей имеются в виду, мы устанавливаем с помощью рассуждения. Это рассуждение исходит из того, что десять ночей упомянуты не случайно, что это какие-то особые десять ночей. Комментаторы и перебирают все возможные варианты.

Есть четыре разных мнения на этот счет:

1) Это первые десять дней месяца зу-л-хиджжа, то есть сезон паломничества.

2) Это первые десять дней месяца мухаррам, то есть начала мусульманского года, которые завершаются днем ‘Ашура’[16], днем добровольного поста. Эти первые десять дней нового года считаются благословенными.

---

[14] Сезон хаджа охватывает собой первые десять дней месяца зу-л-хиджжа, а с десятого зу-л-хиджжа начинаются три дня *ташрика*, праздника жертвоприношения. Стояние на горе ‘Арафат приходится на нечетный, девятый день месяца, а день закалывания — на четный, десятый день.

[15] См.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 157.

[16] Этот пост соотносится с постом иудеев в Йом-Киппур (День искупления), который отмечается в десятый день месяца тишрей. До коранического установления поста в рамадан он был обязательным. Шиитами ‘Ашура’ отмечается как день траура по имаму ал-Хусайну.

3) Это последние десять ночей месяца рамадан, которые особо выделены тем, что одна из нечетных ночей этого периода (традиционно считается, что это ночь на 27-й день рамадана) — это ночь предопределения или могущества (*laylat al-qadr*). В эту ночь было начато ниспослание Корана, в эту ночь определяется судьба всего на год вперед.

4) Это последние десять дней из сорока дней дарования Торы Мусе, о которых говорится в (7:142): *«И обещали Мы (wā'adnā) Мусе тридцать ночей и завершили их десятью»*. Однако, как можно заметить по комментариям, некоторые толкователи совмещают эти десять дней с десятью днями месяца зу-л-хиджжа. В таком случае остаются только три точки зрения.

Обращает на себя внимание, что толкователи в понимании фразы «десять ночей» говорят то о ночах, то о днях. Ибн 'Араби в связи с этим приводит мнение Малика о том, что речь идет просто о разных системах счета времени.[17]

Четыре комментатора (Суйути в Джалалайн, Табари, Ибн Касир и Замахшари) выбирают первую точку зрения, причем Суйути приводит только ее, и лишь Ибн 'Араби склоняется к тому, что имеется в виду рамадан.

Можно отметить, что в Коране из этих точек зрения комментаторы приводят текстуальное подтверждение только для последней, четвертой. Однако в тексте есть еще три упоминания десяти дней или ночей. Два контекста — поздние, мединские, из суры «Корова. Во-первых, это (2:196), где говорится, что в определенных обстоятельствах надо поститься три дня во время хаджа и семь — после него, всего полных десять дней.[18] Этот контекст явно перекликается с утверждениями, что упомянутые десять дней могут иметь отношение либо к хаджу, либо к посту. Во-вторых, это (2:234), где речь идет о разводе. Там говорится, что женщина после развода выжидает четыре месяца и еще десять (Суйути в Джалалайн поясняет, что имеются в виду десять ночей) прежде,

---

[17] См. ниже в комментарии Ибн 'Араби.

[18] То есть длина поста равна длине сезона хаджа.

чем вступить в новый брак. Этот контекст прямого отношения ни к одному толкованию не имеет. Он лишь подтверждает то, что срок в десять дней (или ночей) имеет особое значение для мусульманского закона. Есть еще один ранний, мекканский контекст — (20:103), где грешники в Судный день говорят друг другу: «*Вы пробыли там (в этой жизни) всего-то десять дней*». Этот контекст не упоминается комментаторами, однако он открывает дверь к возможности иного толкования этого айата, как упоминания о скоротечности земной жизни и неизбежности награды и наказания, о которых речь пойдет в конце суры. Такое толкование согласуется с мотивом сожаления о прошедшей жизни на суде (89:23-24) и общей тональностью коранической проповеди в этой суре, о которой говорит Суйути; см. выше.

Можно отметить также и то, что некоторые истолкования фактически говорят о перекличке между исламом и иудаизмом. Десять дней начала года также особо выделены в иудейской традиции, это дни трепета и покаяния. Выделены они и в исламе. Точно так же десять дней Мусы некоторыми толкователями совмещаются с десятью днями сезона паломничества. И только десять последних ночей месяца рамадан не имеют параллелей в традиции «людей Писания».

Джалалайн: Это десять ночей месяца зу-л-хиджжа.

Табари: Толкователи расходились во мнениях, какие именно десять ночей имеются в виду.

Одни говорили, что это десять ночей месяца зу-л-хиджжа.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Десять ночей, которыми поклялся Аллах, — это первые десять ночей месяца зу-л-хиджжа».

Еще от него передают: «Десять ночей — это десять вплоть до жертвоприношения, а говорят, что это десять дней начала года из месяца мухаррам».

‘Абдаллах ибн аз-Зубайр говорил: «Это начало месяца зу-л-хиджжа вплоть до дня закалывания».

Масрук говорил: «Это десять дней месяца зу-л-хиджжа. Это то, что Аллах обещал Мусе»[19].

---

[19] Это — ссылка на (7:142).

Масрук еще говорил: «Эти десять ночей — лучшие дни года».

'Икрима и Муджахид говорили о десяти днях месяца зу-л-хиджжа.

Муджахид еще говорил: «Нет лучше дел, чем те, что делаются в эти десять ночей. Это — десятка Мусы, которую Аллах сделал завершением для него».

Катада и ад-Даххак говорили, что это десять дней вплоть до жертвоприношения.

Ибн Зайд иногда говорил: «Это начало месяца зу-л-хиджжа», а иногда: «Это десять ночей мухаррама, считая от его начала».

Правильным, как мне представляется, является мнение, что имеются в виду десять ночей до жертвоприношения, поскольку толкователи единодушны на этот счет, а также в силу того предания, которое передавал Абу-з-Зубайр от Джабира, согласно которому посланник Аллаха сказал: «Десять — это десять вплоть до жертвоприношения».

Ибн Касир: Имеются в виду десять ночей из месяца зу-л-хиджжа.

Так говорили Ибн 'Аббас, Ибн аз-Зубайр, Муджахид и многие другие из древних и новых комментаторов.

В «Сахихе» Бухари от Ибн 'Аббаса передается как возведенный хадис, что посланник Аллаха сказал: «Нет доброго дела, более любезного Аллаху, чем сделанное в эти дни», имея в виду десять дней из месяца зу-л-хиджжа. Его спросили: «Ни даже джихад на пути Аллаха?» Он ответил: «Ни даже джихад на пути Аллаха, если только человек не отдал на это дело без остатка жизнь и достояние».

Говорили еще, что имеются в виду первые десять дней из месяца мухаррам. Это передавал Абу Джа'фар ибн Джарир, не возводя это мнение ни к кому[20].

Абу Кудайна передавал от Ибн 'Аббаса, что это — первые десять дней из месяца рамадан.

Однако верно первое мнение.

---

[20] Это утверждение не совсем точно, поскольку Табари, как мы видели, ссылается на Ибн 'Аббаса и Ибн Зайда.

Ахмад и Наса'и выводили через Абу-з-Зубайра от Джабира ибн 'Абдаллаха, что Пророк сказал: «Десять — это десять вплоть до жертвоприношения, нечет — день 'Арафата, чет — день закалывания (*naḥr*)»[21]. Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим передавали его с иснадом, в котором передатчики неплохие, но возведение к Пророку сомнительно, а Аллах знает лучше.

Замахшари: Это десять ночей из месяца зу-л-хиджжа.

От Ибн 'Аббаса передают чтение *layāli 'ashrin* как идафы в смысле: ночи десяти дней (*layāli ayyāmin 'ashrin*).

Ибн 'Араби: Есть четыре мнения о том, что конкретно имеется в виду:

1) Десять из месяца зу-л-хиджжа. Это передавали от Ибн 'Аббаса. Это же говорил Джабир, передавая это от Пророка, но предание — не достоверное.
2) Десять из месяца мухаррам. Это говорил Табари.
3) Десять последних ночей из месяца рамадан.
4) Десять дней, в которые Аллах завершил Мусе передачу откровения.

Все это может иметься в виду по смыслу высказывания, но не вместе, ибо слова стоят в неопределенном состоянии. Слова же в неопределенном состоянии передают обобщающий смысл лишь при отрицании, а не при утверждении, как здесь. Значит, имеется в виду что-то одно, но что именно — не определено, а Аллах лучше знает, что это.

Однако можно ли попытаться ответить на этот вопрос? Попробуем сделать это на основании рассуждения. Рассуждение же приводит нас к выбору десяти последних ночей рамадана, ибо нет ничего более благородного и достойного, чем они, особенно с учетом того, что в них входит ночь могущества, которая лучше тысячи месяцев.

---

[21] Выше Табари цитирует этот хадис не полностью, приведя только ту часть, которая имеет отношение к десяти ночам.

Еще один аспект. Ибн Вахб передавал от Малика по поводу этого айата: «Дни считаются вместе с ночами, причем ночь предшествует дню. Таков лунный счет календаря, по которому определяются все обряды поклонения, а бытовые действия и даты определяются по солнечному счету, в котором день предшествует ночи»[22].

Стих 3: «Четом и нечетом»:

ЛЕКСИКА: Слова *shaf'* и *watr* (*witr*) встречаются в Коране только в этом айате.

Разброс мнений толкователей насчет смысла этого айата чрезвычайно велик. Табари приводит шесть разных мнений, Ибн Касир — семь или восемь, Ибн 'Араби — восемь, однако если обобщить их, отвлекаясь от деталей похожих утверждений, то принципиально отличных точек зрения будет три.

Первая — речь идет о молитве, которая бывает то четной, то нечетной по количеству ракатов.

Вторая — речь идет о сезоне паломничества в месяц зу-л-хиджжа.

Третья — речь идет о мироздании в целом. При этом имеется в виду либо соотношение мироздания с Творцом (Аллах нечетен, все остальное — четно), либо его устройство (все в мире — либо чет, либо нечет, даже Адам, который сначала был нечетен, а потом сочетался с Евой и стал четен), либо число вообще как один из структурных элементов мира, которое то четно, то нечетно.

При этом комментаторы допускают и возможность того, что выражение «чет и нечет» имеет максимально обобщенный смысл. Так, Табари говорит:

«Правильное же мнение таково: Всевышний поклялся четом и нечетом, но не уточнил, о чем именно идет речь. Все, что упоминают толкователи, входит в предмет клятвы, поскольку клятва имеет общий смысл».

---

[22] Последнее замечание Ибн 'Араби дает ответ на вопрос, который может возникнуть у читателя, почему комментаторы говорят то о днях, то о ночах.

Ибн ʻАраби делает еще более общее утверждение:

«Не исключено, что поскольку оба слова с определенным артиклем, а до этого они не упоминались, то имеется в виду не конкретная определенность, а обобщенность, и это выражение охватывает собой все, что упомянуто, и все, что не упомянуто».

Несколько в ином ключе высказывается Замахшари:

«О “чете и нечете” сказано очень много, так что ученые практически исчерпали все, что подпадает под эти понятия, но пользы во всем этом мало, и этими суждениями можно пренебречь».

Собственно Суйути в Джалалайн, подводя итог многовековым дискуссиям, фактически никак не толкует это выражение.

Джалалайн: *shafʻ* — чет (*zawj*); *watr* (читается также *witr*) — нечет (*fard*).

Табари: Толкователи расходились во мнениях о том, что имеется в виду.

- Одни говорили, что чет — это день закалывания (*naḥr*), а нечет — это день ʻАрафата.

  Так говорил Ибн ʻАббас, а в другой передаче: «Нечет — это день ʻАрафата, а чет — это день закалывания (*dhabḥ*)».

  ʻИкрима говорил: «Чет — это день закалывания (*naḥr*), а нечет — это день ʻАрафата».

  В другой передаче ʻИкрима говорил: «Чет — это дни закалывания (*naḥr*)... (и далее по тексту)».

  Он же говорил: «Чет — это день жертвоприношений (*aḍḥā*), а нечет — это день ʻАрафата».

  Он же говорил: «ʻАрафат — нечет, закалывание — чет. ʻАрафат — это девятый день, а закалывание — десятый день».

  Ад-Даххак говорил: «Всевышний поклялся десятью ночами, ибо знал, что они превосходят достоинством прочие дни, а лучше всего из них эти два дня, которые достойнее остальных ночей»; и добавлял: «Чет — это день закалывания (*naḥr*), а нечет — это день ʻАрафата».

- Иные говорили, что чет — это два дня после дня закалывания, а нечет — это третий день[23].

  Так говорил Ибн Зайд, ссылаясь на (2:203): «*Кто поторопится в два дня, нет греха на том, а кто замедлит, то нет греха на том...*»

  Это мнение подтверждает предание от Пророка, которое передавали через Абу-з-Зубайра, который передавал от Джабира: Посланник Аллаха говорил: «Чет — это два дня, а нечет — один день».

- Иные говорили, что чет — это все творения, а нечет — это Аллах.

  Ибн 'Аббас говорил: «Аллах — нечет, а вы — чет. А говорят, что чет — это утренняя молитва, а нечет — вечерняя молитва».

  Муджахид говорил: «Все творения Аллаха — чет: небо и земля, суша и море, люди и джинны, солнце и луна, и только Аллах — нечетен».

  Еще по поводу слов Всевышнего (51:49): «*Из всякой вещи Мы сотворили пару...*» Муджахид говорил: «Это неверие и вера, счастье и несчастье, руководство и заблуждение, ночь и день, небо и земля, джинны и люди, а нечет — это Аллах». Говорят, что о чете и нечете он говорил примерно так.

  Муджахид еще говорил: «Чет — пара, а нечет — Аллах».

  Еще он же говорил: «Нечет — это Аллах, а все сотворенное Аллахом — четно».

  Абу Салих говорил: «Аллах сотворил все вещи парами, один Аллах — нечетен».

- Иные же говорили, что имеются в виду все творения, ибо они все либо чет, либо нечет.

  Так, Муджахид говорил: «Все творения — либо чет, либо нечет. Всевышний клянется здесь Своими творениями».

---

[23] То есть чет — это первый и второй из дней *ташрика*, а нечет — это третий день.

Ал-Хасан[24] говорил: Мой отец говорил: «Все, что сотворил Аллах, — чет и нечет. Всевышний клянется тем, что сотворил, Он клянется тем, что вы видите, и тем, что вы не видите».

- Иные же говорили, что речь идет о предписанных молитвах, которые либо чет, как утренняя и полуденная молитвы, либо нечет, как вечерняя молитва.

  Так, ʻИмран ибн Хусайн говорил: «Чет и нечет — это молитва».

  Еще Катада передавал от ʻИмрана ибн Хусайна: «Это предписанная молитва, которая либо чет, либо нечет».

  Сам Катада тоже это говорил.

  Ар-Раби' ибн Анас говорил: «Это вечерняя молитва. Два айата — это чет, а три — нечет»[25].

  ʻИмран ибн Хусайн передавал от Пророка: «Молитва есть чет, есть нечет».

- Катаду спросили об этом айате, а он сказал: «Ал-Хасана спросили о том же, а он сказал: "Это число"»[26].

Правильное же мнение таково. Всевышний поклялся четом и нечетом, но не уточнил, о чем именно идет речь. Все, что упоминают толкователи, входит в предмет клятвы, поскольку клятва имеет общий смысл.

Чтецы читали слово «нечет» по-разному. Так, сообщество чтецов Медины, Мекки и Басры и некоторые чтецы Куфы читали *witr*[27].

---

[24] Возможно, здесь имеется в виду ал-Хасан ибн ʻАли, сын ʻАли ибн Аби Талиба.

[25] Вечерняя молитва (*maghrib*) состоит из трех обязательных и двух дополнительных ракатов.

[26] Ибн Касир приводит мнение ал-Хасана более развернуто, и становится ясно, что речь идет о числах вообще; см. ниже.

[27] Табари специально не упоминает основной вариант (*watr*), который выбран для стандартного печатного издания Корана, чтобы подчеркнуть его общеизвестность.

Правильное же мнение таково: оба чтения распространены в стольных городах, оба произношения известны у арабов. Как бы чтец ни читал, он не ошибся.

Ибн Касир: [Первое мнение][28] — в приведенном выше хадисе Пророка сказано, что нечет — день ʻАрафата, ибо он девятый, а чет — это день закалывания, ибо он десятый. Так же говорили Ибн ʻАббас, ʻИкрима, ад-Даххак.

Второе мнение — Ибн Аби Хатим от Басила ибн ас-Саʼиба: Я спросил ʻАта' о словах Всевышнего *«и четом и нечетом»*, а он сказал: «Имеется в виду наша молитва *витр*?» Он ответил: «Нет. Чет — это день ʻАрафата, а нечет — ночь жертвоприношения».

Третье мнение — его передавал Ибн Аби Хатим от Абу Саʻида ибн ʻАуфа, который рассказывал:

«Я слышал, как ʻАбдаллах ибн аз-Зубайр читал проповедь.

И вот встал человек и сказал: "Повелитель правоверных[29], поведай нам о чете и нечете".

Он же ответил: "О чете — слова Всевышнего: "*...Кто поторопится в два дня, нет греха на том...*" (2:203), а о нечете — слова Всевышнего: "*...а кто замедлит, то нет греха на том...*" (2:203)"».

Ибн Джурайдж передавал, что Ибн аз-Зубайр говорит: «Чет — это средний день *ташрика*, а нечет — это последний день *ташрика*».

В обоих «Сахихах» передается от Абу Хурайры, что посланник Аллаха говорил: «У Аллаха девяносто девять имен, сто без одного. Кто повторяет их, войдет в рай. Аллах нечетен и любит нечет».

---

[28] В оригинале первое мнение не пронумеровано.

[29] ʻАбдаллах ибн аз-Зубайр (622–692), сподвижник, один из составителей Османова кодекса, участник завоевания Африки при ʻУсмане, был избран халифом после смерти омейядского халифа Йазида теми, кто не признал законность дальнейшего правления омейядов, и в течение 10 лет правил в Медине, пока не погиб в сражении с омейядской армией. В период наибольшего могущества его власть охватывала Египет, Хиджаз, Йемен, Хорасан, Ирак и значительную часть Сирии.

Четвертое мнение — ал-Хасан ал-Басри и Зайд ибн Аслам говорили: «Все творения либо четны, либо нечетны, и Аллах клянется здесь всеми творениями».

Они передавали это и от Муджахида, но его первое мнение более известно.

Пятое мнение — ʻАуфи передавал от Ибн ʻАббаса: «Аллах — нечет, а вы — чет. А говорят, что чет — это утренняя молитва, а нечет — вечерняя молитва».

Ибн Аби Хатим передавал от Муджахида: «Чет — пара, нечет — Аллах, велик Он и славен».

Абу ʻАбдаллах передавал от Муджахида: «Аллах — нечетен, а творения Свои Он создал четными: самца и самку».

Ибн Аби Нуджайх передавал от Муджахида: «Все Аллах сотворил четным: небо и землю, сушу и море, джиннов и людей, солнце и луну и так далее». Это свое мнение Муджахид выводил из слов Его (51:49): *«Из всякой вещи Мы сотворили пару...»* — и говорил: «Он сделал это, чтобы вы знали, что Творец пар — един».

Шестое мнение — Катада передавал от ал-Хасана: «Чет и нечет — это числа, одни из которых четные, а другие — нечетные».

Седьмое мнение об этом драгоценном айате — его передавали Ибн Аби Хатим и Ибн Джарир через Ибн Джурайджа, причем Ибн Джарир добавлял, что от Пророка передают предание, которое подтверждает это мнение. Его передавал Абу-з-Зубайр от Джабира, что посланник Аллаха говорил: «Чет — это два дня, а нечет — третий день»[30]. Так дословно здесь Ибн Джарир передает это предание, но оно расходится с тем, что было приведено выше в передаче Ахмада и Насаʼи, Ибн Аби Хатима и самого Ибн Джарира[31], а Аллах знает лучше.

Абу-л-ʻАлийа, ар-Раби' ибн Анас и другие говорили, что есть молитвы четные, например четверная и двойная, и есть не-

---

30 Можно заметить, что это седьмое мнение очень близко к третьему мнению, если вообще отличимо от него.

31 Другой извод этого хадиса, приведенный Ибн Касиром в конце толкования второго айата, подтверждает первое мнение.

четные (витр), например магриб, то есть тройная молитва. Это дневной витр, а есть еще ночной витр в конце ночного бодрствования[32].

'Абд ар-Раззак передавал от 'Имрана ибн Хусайна, который по поводу *«чета и нечета»* передавал, что это предписанная молитва, которая бывает четной и нечетной, но до Пророка иснад не доходит, он оборван.

Однако этот хадис передается и с возведенным иснадом без обрывов.

Имам Ахмад говорил, что Абу Давуд ат-Тайалиси передавал ему через Катаду от 'Имрана ибн Хусайна, что посланника Аллаха спросили о «чете и нечете», а он ответил: «Это молитва, она иногда чет, а иногда нечет». Так предание приведено в «Муснаде».

Его передавал и Ибн Джарир с двумя иснадами, восходящими через Катаду к 'Имрану ибн Хусайну.

Его передавал и Абу 'Иса ат-Тирмизи с иснадом через Катаду от 'Имрана ибн Хусайна, а потом добавил: «Это редкий хадис. Мы знаем его только в изводе через Катаду, а Аллах знает лучше».

Я говорю: Его передавал и Ибн Аби Хатим в том же изводе.

Сам Ибн Джарир ни одно из мнений относительно «чета и нечета» категорически не поддержал.

Замахшари: *«чет и нечет»* — это либо все вещи, которые бывают и четными, и нечетными, либо четные и нечетные ночи из этих десяти, а возможно, что чет — это день закалывания, а нечет — день 'Арафата, ибо это девятый день, а тот — десятый. И от Пророка передают, что он так толковал их.

О *«чете и нечете»* сказано очень много, так что ученые практически исчерпали все, что подпадает под эти понятия, но пользы во всем этом мало, и этими суждениями можно пренебречь.

Читают и *watr*, и *witr*, и *watir*. Последнее чтение Йунус передавал от Абу 'Амра [ибн ал-'Ала'].

---

[32] Фактически это восьмая точка зрения, но Ибн Касир ее не нумерует, возможно потому, что она несколько раз была упомянута в изложении предыдущих точек зрения.

Ибн ʻАраби: У ученых есть восемь мнений на этот счет:

1) Все молитвы — чет, а вечерняя — нечет. Это утверждал ʻИмран ибн Хусайн от Пророка, а передавал это Тирмизи.

2) Чет — день закалывания, а нечет — день ʻАрафата. Это передавал Джабир от Пророка.

3) Чет — день Мина[33], а нечет — третий из дней Мина, то есть тринадцатое число месяца зу-л-хиджжа.

4) Чет — десять дней месяца зу-л-хиджжа, а нечет — дни Мина, ибо их три.

5) Чет — творения, нечет — Творец. Это утверждал Катада.

6) Все творения, которые бывают то четными, то нечетными.

7) Адам, который был нечетным, но стал четным, когда сочетался со своей супругой. Это утверждал ал-Хасан.

8) Число, которое бывает и четным, и нечетным.

Не исключено, что поскольку оба слова с определенным артиклем, а до этого они не упоминались, то имеется в виду не конкретная определенность, а обобщенность, и это выражение охватывает собой все, что упомянуто, и все, что не упомянуто.

Стих 4: «Клянусь ночью, когда она уходит»:

ЛЕКСИКА: Глагол *sarā*, от которого здесь употреблена форма настоящего времени *yasri* с усечением долгого гласного на конце, имеет значение «идти ночью»[34]. В Коране он употреблен один раз, только в этом айате, но однокоренной ему глагол четвертой породы *asrā* с тем же значением встречается в Коране 6 раз. Один раз — в отношении ночного путешествия Мухаммада (17:1), причем масдар от этого глагола стал названием суры. Пять раз —

---

[33] Это десятое число месяца зу-л-хиджжа.

[34] Напомним, что ради рифмы глагольная форма не только пишется, но и читается с усечением: *yasr*.

в повелительном наклонении — в историях Лута (11:81; 15:65) и Мусы (20:77; 26:52; 44:23), когда этим пророкам было дано повеление выйти ночью со своими родными или с народом, чтобы уйти от преследования. Проблема истолкования связана с тем, что не совсем понятно, что может значить этот глагол применительно к самой ночи. Преобладающий ответ состоит в приравнивании глагола *sarā* к похожему на него по форме и близкому к нему по смыслу глаголу *sāra* «идти, двигаться и т.д.», который может быть употреблен и в отношении ночи. Из двух возможных вариантов уточнения смысла — ночь идет в смысле «приходит» и ночь идет в смысле «уходит» — в толкованиях доминирует второй вариант, который комментаторы считают лучше согласующимся со смыслом первого айата.

Джалалайн: *yasri* «движется» — приходя и уходя (*muqbilan wa-mudbiran*).

Табари: Всевышний говорит, что Он клянется ночью, когда она идет, проходит (*sāra*) и уходит (*dhahaba*).

И о человеке употребляют тот же глагол *sarā*, когда имеют в виду, что он идет (*sāra*) ночью.

Некоторые говорили, что это ночь сбора (*jam*‘), то есть ночь, которую проводят в Ал-Муздалифе[35].

Это же говорили и толкователи.

Так, ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр говорил: «*yasri* значит: уходит постепенно, понемногу».

Ибн ‘Аббас говорил: «*yasri* значит: уходит».

Муджахид, Абу-л-‘Алийа, Катада и Ибн Зайд говорили: «*yasri* значит: идет, проходит (*sāra*)».

‘Икрима говорил: «Это ночь сбора».

Чтецы читали этот глагол по-разному. Сообщества чтецов Сирии и Ирака читали *yasri* с усечением конечного харфа, но ряд чтецов читали без усечения — *yasrī*. Мне больше нравится чтение с усечением, поскольку рифма соседних айатов на *rā*’, а не на *yā*.

---

[35] Это ночь с 9-го на 10-е месяца зу-л-хиджжа после стояния на горе ‘Арафат.

Ибн Касир: ʻАуфи передавал от Ибн ʻАббаса: «Это значит: когда ночь уходит (*dhahaba*)».

ʻАбдаллах ибн аз-Зубайр говорил: «Это значит: когда ночь уходит постепенно, понемногу».

Муджахид, Абу-л-ʻАлийа, Катада, Малик от Зайда ибн Аслама, Ибн Зайд говорили: «*yasri* значит: идет, проходит (*sāra*)».

Это можно свести к мнению Ибн ʻАббаса: «когда ночь уходит», а можно истолковать и как «когда она идет», в смысле «приходит, наступает» (*aqbala*).

Кто-то может сказать, что второй смысл даже более подходит здесь в противопоставление первой клятве зарей, ибо заря — это приход дня и уход ночи. И если считать данный айат относящимся к приходу ночи, получается клятва приходом ночи и уходом дня. А в обратном порядке эти клятвы следуют друг за другом в (81:17-18): «*И ночью, когда она наступает, и утром, когда оно дышит*».

Ад-Даххак говорил похожими словами: «Это значит: когда ночь "течет, бежит" (*yajrī*)».

ʻИкрима говорил: «Это ночь сбора».

Так передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим.

Замахшари: Это значит: «когда ночь проходит (*yamḍī*)», ср. (74:33): «*и ночью, когда она повертывается (adbara)*»; (81:17): «*и ночью, когда она наступает*».

Говорили также, что слова «когда она уходит (*yasri*)» имеют значение «когда в нее уходят, когда ночью идут (*yasrā fihi*)».

Читали также *yasrin* с танвином, где танвин возмещает усеченный харф *yāʼ*.

Ибн ʻАраби: До этого уже Аллах клялся и днем, и ночью, равно как и всеми творениями, в общем и в частности, вместе и по отдельности, здесь же Он подчеркивает, что ночь идет. В чем причина и смысл?

Аллах говорит (10:67): «*Он — Тот, кто создал для вас ночь, чтобы вы покоились в ней, и день, чтобы он помогал видеть...*»; (78:10-11): «*и сделали ночь покровом, и сделали день временем жизни*».

Здесь же Он указывает, что и ночь — движение, что и ночью люди могут двигаться, обеспечивая жизнь, как и днем.

Передают, что ал-Ахфаш спросил Му'арриха о причине, по которой все, кроме Ибн Касира, усекают конец глагола *yasrī* и читают его *yasri*. Тот молчал год, а потом при встрече сказал: «Причина в том, что слова "*когда она уходит* (*yasri*)" имеют значение "когда в нее уходят, когда ночью идут (*yasrā fihi*)"». Своим ответом он хотел сказать, что усечение формы указывает на усечение смысла.

* * *

В толкованиях клятвенного зачина (89:1-4) можно выделить определенные линии комментирования, направленные на то, чтобы связать все или несколько айатов в единый образ.

Так, для всех айатов есть толкования, связывающие их с обрядом хаджа:

1-й айат — заря дня закалывания, которым завершаются десять дней сезона хаджа и начинаются дни праздника;

2-й айат — десять дней месяца зу-л-хиджжа, то есть сезон хаджа;

3-й айат — чет и нечет — либо стояние на горе 'Арафат (9-й день) и день закалывания (10-й день), либо три дня праздника (*ташрик*), начинающиеся с 10-го зу-л-хиджжа;

4-й айат — ночь с 9-го на 10-е зу-л-хиджжа, которую паломники проводят в ал-Муздалифе.

С другой стороны, айаты 1 и 3 рассматриваются как связанные с темой молитвы: 1-й — утренняя молитва; 3-й — чет и нечет — это молитва, которая состоит то из четного, то из нечетного числа ракатов.

В-третьих, айаты 1 и 4 рассматриваются как создающие единый образ времени, воплощенный в смене дня и ночи, или — иначе — в противопоставлении уходящей ночи и наступающего дня и уходящего дня и наступающей ночи. Нам представляется, что это толкование можно распространить на все четыре айата, если, с одной стороны, считать «десять дней», по ассоциации с (20:103), как метафору краткосрочности человеческой жизни[36], а с другой

[36] Не случайно Замахшари приводит в толковании (89:4) параллельные места, где говорится о времени жизни.

стороны, понимать *«чет и нечет»* как образ, охватывающий все творения в противопоставление Творцу. Тогда получается, что Всевышний клянется в зачине этой суры неумолимым временем, закону которого подвластны все творения и для которых оно пролетает слишком быстро. Этот образ созвучен тональности ранних мекканских текстов и вписывается в общий план проповеди в суре, где очень важна тема конечной награды и наказания. Возможно, именно таким представлялся смысл верующим в мекканские годы, а затем позднее, с оформлением обрядности ислама в мединский период; за этим общим смыслом начинает проступать более специфический смысл, связывающий эти айаты с молитвой, хаджем и постом.

Ибн Касир в заключение толкования на первые айаты суры очень красиво связывает все эти мотивы, выделенные в тексте жирным шрифтом, в единый образ данной серии клятв:

«Клятвы же здесь касаются **времени**, определенного для поклонения, и самого поклонения в виде **хаджа** и **молитвы** и прочего, с помощью чего рабы Его послушные и богобоязненные, смиренные и почитающие стремятся приблизиться к Его светлому лику».

Можно лишь в заключение сказать, что в целом в толкованиях этого зачина все равно остается что-то недосказанное, а в самом зачине — загадочное, не до конца уловимое.

Стих 5: «Разве в этом — не клятва для рассудительного?»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḥijr* встречается в Коране несколько раз, но в значениях, не подходящих к данному контексту: «нечто запретное, преграда» (6:138; 25:22; 25:53), «покровительство» (4:23), название города в стране самудитов — «Ал-Хиджр» (15:80), этимологически связанное с однокоренным словом «камень» (*ḥajar*). В данном же контексте доминирующим является толкование этого слова как синонима слова «разум» (*'aql*). Такое объяснение выглядит несколько натянутым, тем более что подобное значение в словарях упоминается редко. Можно заметить, что одно из слов — *ḥijā*, через которые толкуется слово *ḥijr*, созвучно ему. Возможно, именно оно послужило мостиком, ведущим к искомому значению, поскольку для арабского языкового чутья созвучие —

всегда знак близости смыслов. Подробнее всего разбирает этимологию и значение слова Ибн Касир.

Еще один вопрос рассматривают комментаторы. Это вопрос об объекте клятвы. Замахшари, Суйути и фактически Табари утверждают, что объект клятвы опущен, прямо не высказан, а лишь подразумевается. Замахшари и Суйути в Джалалайн предполагают, что Всевышний клянется, что не уверовавшие будут наказаны. Замахшари делает этот вывод, исходя из того, что далее речь идет именно об этом, о наказании прошлых народов. Суйути в своем труде о порядке сур, процитированном выше, предлагает иную версию: серия клятв в начале этой суры подтверждает то, что сказано в конце предыдущей суры, а там говорится о наказании неверных. Получается, что эта серия клятв помещена между двух угроз одного и того же содержания, что делает данное толкование вполне убедительным. Тогда данный, пятый айат оказывается средством усилить угрозу, поскольку Всевышний подчеркивает, что неотвратимость наказания подкреплена клятвой самым неотвратимым, что есть в мироздании, — временем, тем самым временем, которому арабы поклонялись еще во времена невежества[37].

Джалалайн: *«в этом»* — в этой клятве;

ḥijr — разум (*'aql*).

То есть разве не является это убедительной клятвой для рассудительных?

Объект (*jawāb*) клятвы опущен. Подразумевается следующее: Клянусь, вы будете наказаны, неверные мекканцы.

Табари: Всевышний утверждает, что этой клятвы достаточно для того, кто разумеет своего Господа, ведь это сильнейшая клятва.

Что касается значения выражения *dhū ḥijr*, то оно обозначает наделенного разумом, умом (*ḥijā* или *'aql*). Ведь про человека, ко-

---

[37] Это время-судьба (*dahr*) занимало центральное место в представлениях доисламских арабов. Известен хадис, обычно относимый к разряду «священных» (*qudsī*), то есть содержащих прямую речь Аллаха, где Всевышний говорит: «Я — время» (*anā ad-dahr*). Мусульманские богословы обычно истолковывают его так: Я — повелитель времени и устроитель тех дел, которые вы приписываете времени.

торый властвует над своей душой, сдерживает и подчиняет ее, говорят, что он — *dhū ḥijr*. И еще говорят, что правитель сдерживает (*ḥajara*) людей.

Похожее мнение высказывали и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «*dhū ḥijr* — обладающий рассудком (*nuhā*) и разумом».

В другой передаче он сказал: «Это значит "обладающий сердцем (*lubb*) и умом (*ḥijā*)"».

Муджахид говорил: «Это обладающий разумом».

В других передачах он сказал: «обладающий прозорливостью (*ra'y*)» или «обладающий сердцем и рассудком».

Ал-Хасан говорил: «*dhū ḥijr* — обладающий благоразумием (*ḥilm*)», а в другой передаче — «обладающий сердцем».

Катада говорил: «*dhū ḥijr* — обладающий разумом и сердцем».

Ибн Зайд говорил: «*dhū ḥijr* — обладающий разумом (*ʻaql*)», — и прочел (45:5): «*...для людей, обладающих разумом (yaʻqilūn)*». Он еще говорил, что это «обладающие разумом (*ūlū-l-albab*)», и добавил, что *ʻaql* и *lubb* значат одно и то же, хотя в арабском языке это разные слова[38].

Ибн Касир: *dhū ḥijr* — обладающий разумом, сердцем, умом [и верой — *dīn*][39].

Назван же разум словом *ḥijr* «нечто запретное, заповедное, преграда», ибо он ограждает человека от неподобающих слов и действий.

Отсюда же и *ḥijr* «внутренние покои» дома, ибо туда чужой не может войти. Отсюда же и *ḥijr* Йамамы[40]. Отсюда же и арест (*ḥijr*) кого-либо со стороны правителя, ибо это препятствует его передвижению и действиям.

---

[38] Слово *lubb* (мн. ч. — *albāb*) «сердце, сердцевина» обозначает сердце как средоточие разума, и в этом смысле упомянутые слова действительно синонимы. Выражение *ūlū-l-albab*, довольно частотное в Коране (оно встречается в Коране 16 раз), обычно так и переводится — «обладающие разумом» или «обладатели разума».

[39] В некоторых рукописях это слово добавлено.

[40] Вероятно, имеется в виду некая заповедная территория в Йамаме.

Ср.: *«и скажут они: “преграда нерушимая” (ḥijr maḥjūr)»* (25:22, см. также 22:53).

Все это — одного рода и имеет близкий смысл.

Замахшари: «*в этом*» — в тех вещах, которыми Я клялся.

Вопрос либо в том, неужели не понимает тот, о ком речь, что эти предметы превознесены самой клятвой ими? Либо он в том, неужели клятва этими предметами не убедительна для рассудительного?

ḥijr — это разум (*‘aql*), потому что он ставит препятствие, не позволяющее обращать внимание туда, куда не следует. Точно так же он назван разумом, ибо он разумеет (*ya‘qil*), и благоразумием (*nuhya*), ибо он удерживает (*yanhā*), и счетчиком, ибо он подсчитывает, то есть точно рассчитывает.

Ал-Фарра’ говорил: «О человеке говорят *dhū ḥijr*, когда он подчиняет свою душу и сдерживает ее».

Объект клятвы опущен, а подразумеваемый смысл: не вразумленные этой клятвой будут наказаны. На то, что подразумеваемый объект клятвы таков, указывает то, о чем рассказывается далее.

Фрагмент 2 (6–13): Урок: Наказание прежних народов

Этот фрагмент содержит три коротких рассказа: про ‘адитов (89:6-8), самудитов (89:9), Фараона (89:10), а затем общее для них заключение об их преступлении (89:11-12) и наказании (89:13)[41].

Отметим, что комментарии позволяют увидеть нечто общее между всеми тремя народами, помимо того что они были наказаны

---

[41] Ср.: Гайнутдинова А. Р. Истории пророков в Коране. М., 2009. С. 127: «Упоминания о двух древнейших аравийских пророках — Худе и Салихе — появляются очень рано, в раннемекканских текстах, причем сначала они образуют как бы единую, точнее, “двуединую” историю, в которую иногда вплетается еще упоминание и “народа Фир‘ауна”, то есть египтян». Там же, с. 129, упоминается, что сначала имена пророков в рассказах не фигурируют, зато названия народов присутствуют в каждой версии, то есть акцент сделан не на пророках, а на погибших за неверие народах.

и погибли. Все они были строителями, возводившими величественные города и здания: ʻадиты возвели сказочный город Ирам, самудиты первыми стали строить дома, пробивая скалы, а пирамиды древних египтян тогда были известны, как и сейчас. При этом если Ирам — в Южной Аравии, города самудитов — к северу от Аравии, а Египет — к северо-востоку, то получается, что речь идет о народах центров древних цивилизаций, обрамлявших Аравию с разных сторон, от которых остались развалины их строений как свидетельство наказания, постигшего их, несмотря на их могущество и силу[42].

6. *Разве ты не видел, как поступил твой Господь с ʻадитами,* — أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (٦)

7. *Ирамом, обладателем колонн,* — إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (٧)

8. *Подобных которым не было создано в стране?* — الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ (٨)

Стих 6: «Разве ты не видел, как поступил твой Господь с ʻадитами»:

История ʻадитов и пророка Худа рассказывается в девяти мекканских сурах (7:65-72; 11:50-60; 26:123-139; 41:13-16; 46:21-26; 51:41-42; 54:18-22; 69:4, 6-8; 89:6-8), и есть еще отдельные упоминания, например (53:50)[43].

В соответствии с правилом, что различные версии коранического предания составляют единый целостный рассказ и должны толковаться соответственно, комментаторы используют многие мотивы предыдущих повествований об ʻадитах в толковании этих айатов, как бы подытоживающих историю ʻадитов в Коране.

---

[42] Отождествление Ирама с Дамаском или Александрией все равно не выводит нас за пределы этих же географических и цивилизационных координат.

[43] См.: Гайнутдинова А. Р. Истории пророков в Коране. С. 40.

Джалалайн: «*Разве ты не видел...*»[44] — Разве ты не знаешь, Мухаммад?

Табари: Всевышний говорит: Посмотри, Мухаммад, взглядом сердца, и ты увидишь, как поступил Господь твой с ʻадитами.

Ибн Касир: Речь о тех, которые восстали, возгордились, стали ослушниками и отказались повиноваться, не признали пророков, отвергли их писания. Аллах напоминает, как Он уничтожил и сокрушил их, и сделал рассказы о них уроками.

Здесь же имеются в виду первые ʻадиты[45], потомки ʻАда ибн Ирама ибн ʻУса ибн Сама ибн Нуха.

Так говорил Ибн Исхак.

Это — те, к кому был послан посланником Худ, мир ему. Они же его не приняли и сочли лжецом. Аллах спас его и тех, кто уверовал вместе с ним, а их уничтожил ветром шумящим, ср. (69:6-8): «*А ʻадиты были погублены ветром шумящим, буйным. Он дал ему власть над ними на семь ночей и восемь дней подряд, и ты видишь народ там поверженным, словно стволы пальм опрокинутых. Видишь ли ты от них какой-нибудь остаток?*»[46]

Аллах упоминает их историю в Коране во многих местах, чтобы верующие извлекли урок из их гибели.

Замахшари: Потомков ʻАда ибн ʻУса ибн Ирама[47] ибн Сама ибн Нуха называют ʻАд, то есть ʻадитами, как потомков Хашима

---

[44] Формула *a-lam tara* «Разве ты не видел...?», с которой мы встретимся ниже еще раз в суре «Слон» (№ 105), часто встречается в Коране — 31 раз. Она обычно вводит примеры из истории, примеры знамений и чудес Аллаха, свидетельствующие о Его всемогуществе, и иногда — примеры поведения неверных и лицемеров, современников Мухаммада.

[45] Ср. (53:50): «*и что это Он погубил первых ʻадитов*».

[46] Ветер шумящий (*rīḥ ṣarṣar*), погубивший ʻадитов, упоминается в Коране еще дважды (41:16; 54:19). Этот ветер погибели появляется также в (46:24; 51:41). Другими словами, ветер, как причина гибели ʻадитов, входит в пять версий истории из восьми.

[47] Можно заметить, что эти два звена в генеалогии ʻадитов Замахшари упоминает не в том порядке, что Ибн Касир. Генеалогия Суйути в «Совершенстве в коранических науках» совпадает с версией Замахшари, которая более точна (см.: Гайнутдинова А. Р. Указ. соч.). Библейский эквивалент генеалогии ʻАда таков: «сын Уца сына Арама сына Сима сына Ноя».

называют Хашим, или бану Хашим, или хашимитами. Говорят, что это были первые ʻадиты, их еще называли Ирам по их предку. Те же, что были после них, зовутся поздние ʻадиты.

Стих 7: «Ирамом, обладателем колонн»:

ЛЕКСИКА: Слова *iram* и *ʻimād* встречаются в Коране только в этом айате, и однокоренных слов с тем же или близким значением в Коране нет.

В толковании этого довольно загадочного, как можно заметить по разбросу мнений комментаторов, образа — *Ирам Зат ал-ʻИмад* — можно выделить несколько основных линий.

Слово «Ирам» толкуется либо как название города, и тогда, как замечают многие комментаторы, слова «ʻАд» и «Ирам» должны быть по смыслу связаны идафной связью — «ʻадиты Ирама», как мы бы сказали — «египтяне Каира». Город этот отождествляется либо с Дамаском, либо с Александрией, либо со столицей ʻадитов, которая, в свою очередь, локализуется через отождествление с «Ал-Ахкаф» (46:21). Это же слово, этимологически значащее «песчаные холмы, барханы», не подходящее ни к Дамаску, ни к Александрии, понимается как относящееся к городу Аш-Шихр в Йемене, на юге Аравии. Таким образом, Ирам как название города помещается практически во все центры древних цивилизаций, обрамлявшие Аравию (кроме Ирана). Невозможность однозначной локализации Ирама, несмотря на пространные, подчас очень эмоциональные аргументы комментаторов, привела к возникновению образа летучего, подвижного города, который может появляться то тут, то там. Ощущение сказочности, легендарности этого города еще более усиливается от предания, что Ирам был построен царем Шаддадом ибн ʻАдом в соперничество с раем.

Либо же слово «Ирам» толкуется как название одного из племен ʻадитов, из которого происходила царская династия, с чисто библейской генеалогией, восходящей к Нуху (Ною). В таком случае, как отмечают комментаторы, это лучше согласуется с грамматикой, поскольку слово «Ирам» — это согласованное определение к слову «ʻАд». Другими словами, сказано «ʻадиты-ирамиты», как мы бы сказали — «египтяне-каирцы».

В зависимости от выбора толкования первого слова толкование образа «Зат ал-‘Имад» тоже может сильно разниться.

Если «Ирам» — это город, тогда *‘imād* — это «колонны», а сам эпитет «Зат ал-‘Имад» значит «многоколонный».

Если «Ирам» — это племя, то данный эпитет может пониматься двояко.

В одной версии это характеристика народа как кочевого, то есть либо как «людей опорного столба шатра», либо как «людей, ищущих влажное пастбище». Подобное понимание эпитета достигается через отождествление ключевого слова с другими однокоренными словами, имеющими соответствующее значение.

В другой версии это характеристика людей этого народа как высоких, ср. (7:69), и могучих, сильных, ср. (41:15). Подобное толкование основано на толковании слова *‘imād* как «высоты, высокого роста».

Джалалайн: Ирам — это первые ‘адиты.

Слово *iram* стоит в позиции либо пояснения (*‘aṭf bayān*), либо приложения (*badal*) и согласуется с *‘ād*;

‘imād — высота; эти люди обладали невероятной высотой, самый высокий из них был в четыреста локтей ростом[48].

Табари: Толкователи разошлись во мнениях относительно слова «Ирам».

- Одни говорили, что это название города (*balda*). Далее же они еще разошлись во мнениях, какой город имеется в виду.
  - Некоторые говорили, что это Александрия. Так говорил, например, Курази.
  - Другие говорили, что это Дамаск. Так говорил Макбури.
- Иные же говорили, что имеется в виду народ (*umma*). Так говорил Муджахид.

---

[48] Локоть (*dhirā‘*) – мера длины, в разных системах равняется минимум 0,58 метра, максимум 0,66 метра. Таким образом, 400 локтей примерно равны 250 метрам.

- Иные говорили, что это слово значит «древний» (*qadīma*). Так передавали от Муджахида.
- Иные говорили, что это одно из племен ʻадитов.

  Катада говорил: «Мы говорили, что Ирам — это одно из племен ʻадитов, из которого происходила династия их царей».

  Он еще говорил: «Это одно из племен ʻадитов, называвшееся по предку ʻАда».

  Ибн Исхак говорил, что «ʻАд Ирам» — это ʻАд ибн Ирам ибн ʻУс ибн Сам ибн Нух.
- Иные говорили, что это значит «погибший» (*hālik*).

  Так говорил Ибн ʻАббас, добавляя: «Ведь говорят же: “Погибли (*arima*) такие-то”»[49].

  То же самое говорил ад-Даххак.

С моей точки зрения правильных толкований два.

Это либо город, в котором жили ʻадиты, и поэтому он является приложением к ним. По этой причине он отличается по форме, будучи без танвина[50].

Либо это название племени, ведь многие имена племен не имеют танвина, как, например, тамим или бакр и так далее.

Мнение же, передаваемое от Муджахида, что это слово значит «древний», несостоятельно, ибо, если бы оно было прилагательным, оно бы имело танвин.

Вероятнее же всего, что это имя племени, ведь так говорят часто. Например, можно сказать: «Разве ты не видел, что сделал твой Господь с тамимитами-нахшалитами (*tamīm nahshal*)[51]?»

Толкователи также разошлись во мнениях относительно толкования *dhāt al-ʻimād*.

---

49 Нам не удалось обнаружить в словарях глагола такой формы с таким значением.

50 То есть что читается *irama*, а не *iramin*. Действительно, многие имена собственные не имеют танвина.

51 Нахшал — это племя или род из племени тамим.

- Одни говорили, что это значит «высокие» (*dhāt aṭ-ṭūl*), ссылаясь на то, что арабы о высоком человеке говорят, что он *muta'ammid*[52], и добавляли, что 'адиты были очень высокие.

  Так, Ибн 'Аббас говорил: «Ростом они были словно колонны (*'imād*)».

  Муджахид говорил: «Тело их доставало до неба».

- Иные говорили, что они были люди земли, увлажненной дождем (*'amad*), которые следовали за дождями и переходили туда, где пастбище, а потом возвращались на свои стоянки.

  Так, Муджахид говорил: «Нам рассказывали, что они были людьми опорного столба [палатки] — *'amūd*, не оставались на одном месте, кочевники».

  Катада говорил: «Они были люди опорного столба, на одном месте не оставались, кочевали».

- Иные говорили, что у них были здания с воздвигнутыми колоннами.

  Ибн Зайд говорил: «'Ад — это народ Худа. Они построили это, когда были в Ал-Ахкаф[53], и ничего подобного не было в том краю». Он добавлял: «А есть еще Ал-Ахкаф в Хадрамауте, а уж потом был тот, что у 'адитов. А еще есть Ахкаф (*aḥqāf*) в песках, это те, о которых говорит Всевышний[54]. Это пески, словно горы, дающие тень, с пещерами».

---

[52] Слово это в любом случае употребляется в этом значении крайне редко, если вообще употребляется, и в Коране его нет.

[53] В данном случае это имя собственное, город Ал-Ахкаф, в котором обитало племя 'Ад и с которым связывают развалины в пустыне Руб'-ал-Хали или в каком-то другом месте в Южной Аравии, см. (46:21). Далее, вероятно, говорится еще о каком-то поселении в Хадрамуте.

[54] Слово *aḥqāf* вообще обозначает «горы из песка, барханы, дюны». Возможно, комментатор указывает на тот же айат (46:21), где это слово толкуется по-разному.

- Иные говорили, что это сказано о том, что они были очень крепки и сильны телом. Так говорил ад-Даххак.

Наиболее вероятным является мнение, на которое указывает прямой смысл Писания. Иными словами, что они были кочевниками, которые возводили палатки с остовом из дерева, которые переносили с собой. Ведь нет надежного предания, что у них были строения с колоннами. Толкователи обычно выбирали толкование, относящее это выражение к их высокому росту либо к их шатрам с опорными столбами (*'imād*). А вот насчет зданий с колоннами говорили, насколько мне известно, очень немногие из толкователей. Толкование же Корана строится на том смысле, который хорошо известен и более всего распространен[55].

Ибн Касир: Ирам — это согласованное пояснение (*'aṭf bayān*) к слову *'ād* «'адиты»;

dhāt al-'imād относится к их войлочным палаткам, которые ставились на крепких опорах (*'imād*). Они были самыми сильными и могучими из людей в свое время, поэтому Худ упомянул эту милость и дал им наставление использовать эту силу, повинуясь Аллаху, который их сотворил (7:69): «...*Помните, как Он сделал вас преемниками народа Нуха и сделал вас еще более рослыми. Помните о милостях Аллаха, — может быть, вы преуспеете*».

И еще сказал Всевышний (41:15): «*А 'адиты возгордились на земле без права и сказали: "Кто сильнее нас мощью?" Разве они не видели, что Аллах, который сотворил их, — Он сильнее их мощью?..*»

Здесь же Он сказал (89:8): «*Подобных которым не было создано в стране*», то есть не было сотворено подобного племени в стране, таких могучих силачей столь огромного телосложения.

Муджахид говорил: «Ирам — древний народ, то есть первые 'адиты».

Катада ибн Ди'ама и Судди говорили: «Ирам — это династия (дом — *bayt*) царей 'адитов». Это мнение хорошее и сильное.

---

[55] Табари часто вставляет в свой комментарий общие методологические правила толкования текста Писания.

Муджахид, Катада и Калби говорили, что *dhāt al-'imād* означает, что они были люди опорного столба, кочевники.

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса, что за высокий рост их называли *dhāt al-'imād*.

Ибн Аби Хатим передавал от ал-Микдама, что Пророк упомянул *iram dhāt al-'imād* и сказал: «Был человек из них, который мог поднять скалу, отнести ее и бросить на целое селение, и погубить всех».

Ибн Аби Хатим передавал от Саура ибн Зайда ад-Дайлами, который говорил: «Я читал письмо, в котором говорилось: "Я — Шаддад ибн 'Амр. Я — тот, кто воздвиг колонны (*'imād*). Я схватил (*shaddadtu*) своей рукой все, что видит глаз. Я спрятал клад на семь локтей, и его сможет достать только община Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует"».

Я говорю: Не важно, то ли это колонны зданий, которые они построили, то ли опорные столбы их кочевых палаток, то ли оружие, которым они сражались, то ли высокий рост кого-то из них. Какое бы мнение ни принять, вывод один. В любом случае они — племя или народ из числа народов. Они упоминаются в Коране во многих местах, часто вместе с самудитами, как здесь[56], а Аллах знает лучше.

Есть те, кто утверждал, что под словами *iram dhāt al-'imād* имеется в виду некий конкретный город, либо Дамаск, как передавали от Са'ида ибн ал-Мусаййаба и 'Икримы, либо Александрия, как передавали от Курази, либо какие-то другие города.

Однако в их мнении есть неувязка, ибо фраза про Ирам есть либо пояснение, либо приложение к 'адитам, а иначе не объяснить связность речи. Кроме того, речь идет о гибели народа, называемого 'Ад, на который Аллах обрушил Свою мощь, которую ничем не отразить, а не о городе или о регионе.

Я делаю это предупреждение, чтобы людей не сбили с толку нередкие утверждения комментаторов, толкующих этот айат, что имеется в виду город, называемый «Ирам многоколонный».

---

[56] 'Адиты упоминаются вместе с самудитами в сурах 7, 11, 26, 41, 51, 54, 69, 89 (см.: Гайнутдинова А. Р. Указ. соч. С. 40–41).

Дворцы и дома в том городе сложены из золотых и серебряных кирпичей, а улицы вымощены жемчугами и драгоценными камнями, земля же источала мускус. В нем текут полноводные реки и спелые плоды падают с дерев. В зданиях там никто не живет, стены и ворота безлюдны, нет там ни глашатая, ни тех, кто ему внемлет. Они говорили также, что он перемещается и бывает то в сирийских землях, то в Йемене, то в Ираке, то еще в каких-то странах.

Все это вымыслы израильтян, которые сочинили некоторые иудейские еретики, чтобы проверить разум невежд, поверят ли они во все это или нет.

Са'лаби и другие рассказывали, что некий бедуин по имени 'Абдаллах ибн Килаба, живший во времена Му'авии, пошел как-то искать своих верблюдов, которые убежали, и наткнулся по пути на огромный город со стенами и воротами. Он зашел в него и нашел в нем почти все то, что мы поведали выше о золотом городе. Он вернулся и рассказал людям о том, что видел. Они вместе пошли в то место, но ничего там не нашли.

Ибн Аби Хатим в толковании этого айата рассказывает эту историю об Ираме многоколонном во всех подробностях, однако иснад ее не выверен, а если он и верный, то доходит он только до этого бедуина, а тот мог все это выдумать, либо же все это могло ему привидеться. Я думаю, что на самом деле все так именно и было, и тогда это не может быть правдой.

Все это похоже на рассказы многих невежд и выдумщиков о том, что под землей есть такие тайники, где горы золота и серебра, где россыпи драгоценных камней, яхонтов, жемчугов и других, однако вход в них преграждают препятствия и так далее. Они лишь выманивают таким образом деньги у богачей, глупцов и слабоумных, забирают за этот вздор движимое и недвижимое имущество. Конечно, в земле много захоронений и доисламских, и исламских, полно кладов, и кому-то они попадаются. Но то, что они рассказывают, все вздор и пустые, лживые россказни.

Подобных россказней много, но смысла в них нет, кто бы их ни передавал, а Аллах, превелик Он, ведет к правде.

Мнение же Ибн Джарира, что под Ирамом может иметься в виду либо племя, либо селение, где жили 'адиты, не бесспорно, ибо

по контексту ясно, что рассказ именно о племени, что подтверждает и следующий далее рассказ о самудитах.

Замахшари: Ирам — это согласованное пояснение (*'aṭf bayān*) к слову *'ād* «'адиты», указывающее на то, что то были древние, первые 'адиты.

А говорили, что Ирам — это их селение или земля, где они жили. На это указывает и чтение Ибн аз-Зубайра, который слова *'ād* и *iram* читал как идафу — *'ādi irama*, в смысле «'адиты, люди Ирама». Поэтому слово *iram* не имеет танвина, как это часто бывает с именами племен или названиями земель.

Зат ал-'Имад (*dhāt al-'imād*) — имя города.

Читали также *aramma dhāt al-'imād* «превратил Зат ал-'Имад в опустевшие развалины», в смысле Господь его сделал таким.

Если же это характеристика племени, то тогда оно указывает либо на их палатки, либо на их рост и на то, что они были могучие, как колонны, а если характеристика города, то указывает на его колонны.

Рассказывают, что у 'Ада было двое сыновей: Шаддад и Шадид. Они были могущественными правителями. Потом Шадид умер. Вся власть досталась Шаддаду. Он стал правителем мира, и цари склонились пред ним. Услышал он, как упомянули о рае, и сказал: «Я построю такой же». И за триста лет он построил Ирам в пустыне Адена, а было ему тогда уже девятьсот лет. Это был огромный город. Дворцы в нем были из золота и серебра, колонны — из изумрудов и яхонтов. Там были всевозможные деревья и реки проточные. По завершении строительства Шаддад отправился туда со своими подданными. Когда они были на расстоянии дня и ночи пути, Аллах наслал на них ужасный глас с неба, и они все погибли.

От 'Абдаллаха ибн Килабы рассказывают также, что он пошел искать потерявшихся верблюдов, наткнулся на этот город и унес с собой все, что смог унести. Его история дошла до Му'авии, и тот велел привести его к себе. 'Абдаллах рассказал то, что видел. Му'авиа послал за Ка'бом и спросил его, а тот ответил: «Это Ирам многоколонный. В твое время в него войдет человек из мусульман, рыжий, белый, невысокого роста, который пойдет искать своих

верблюдов и наткнется на него». Затем он повернулся, увидел Ибн Килабу и воскликнул: «Да вот же он».

Ибн ʻАраби: Первое — «ʻАд» хорошо известен, о нем упоминается в Коране много раз.

Второе — относительно значения «Ирам» есть шесть мнений:

Это имя деда ʻАда — это говорил Мухаммад ибн Исхак.

Это имя одного из народов — это говорил Муджахид.

Это имя одного из племен ʻадитов — это говорил Катада.

Говорили, что это потомки Ирама ибн ʻУса ибн Сама ибн Нуха.

Говорили, что «Ирам» — значит «гибель», ведь говорят «погибли (*arama*) такие-то».

Это имя города или селения.

Третье — относительно «Зат ал-ʻИмад» есть четыре мнения:

1) Что ʻадиты были кочевниками, людьми опорного столба (*ahl ʻamūd*), искавшими все новые и новые пастбища.

2) Что это выражение имеет отношение к их росту, ибо они были очень высокими и сильными. Катада утверждал, что рост человека у них доходил до двенадцати локтей. А Ибн ʻАббас говорил, что до семидесяти локтей, но этого не может быть, так как в «Сахихе» есть надежный хадис, что Аллах сотворил Адама ростом в шестьдесят локтей, а потом люди все уменьшались в росте вплоть до нашего времени.

3) Что *ʻimād* значит «сила».

4) Что город был великолепно построен и в нем было четыреста тысяч колонн (*ʻamūd*).

Четвертое — относительно того, что это был за город, есть два мнения:

1) Дамаск — так передавал Ашхаб от Малика.

2) Александрия — так утверждал Мухаммад ибн Каʻб ал-Курази.

Скорее всего это был Дамаск, ибо подобного ему не было на земле[57]. Я дал его описание в книге о путешествиях, чтобы привлечь путешественников в него. В нем укрывалась Марйам, в нем бывал Адам, в горах близ него ворон разрыл землю, где пала кровь Хабила и где он похоронен. Там стоит его мавзолей, который не разрушило время и не поглотила земля. Город там и наверху, и внизу. Девять рек протекают через него. Через крепость — река, близ мечети — река, остальные разбросаны по жилым кварталам. В любом доме, на любом рынке, в любой бане вода проточная есть и днем, и ночью, всегда и постоянно. Жители привыкли к этому и не скупятся на воду. У ворот Джайруна есть купол, а на нем прибор для отсчета часов. Подобного вратам Садов (*Фарадис*) нет нигде. Там был мой дом, по нему я скучаю. Там я уединялся для занятий и дел благочестия. Там есть оазис Ал-Гута, где растут всевозможные фрукты, пробуждающие аппетит, где текут реки.

В Александрии тоже есть чудеса. Взять хотя бы маяк, стоящий снаружи и изнутри на колоннах (*ʻamad*), однако подобия ему есть, а вот Дамаск — нет ничего подобного ему.

Маʻн передавал от Малика, что в Александрии нашли непонятное письмо, где было сказано: «Я — Шаддад ибн ʻАд, который воздвиг колонны. Я построил город, в нем нет старости и нет смерти». Малик говорил: «Пусть даже сто лет пройдет, ты не увидишь там похорон».

От Саура ибн Зайда передают, что в письме было сказано: «Я — Шаддад ибн ʻАд. Я — тот, кто воздвиг колонны. Я — тот, кто спрятал клад на семь локтей, который найдет только община Мухаммада».

Пятое — к области установлений (*aḥkām*) относится предупреждение, что не следует увлекаться возведением высоких зданий, кладя камень на камень. Надо совершать дела, которые открывают путь в мир иной.

Одной из примет Часа является чрезмерное увлечение возведением зданий.

---

[57] Комментатор ссылается на следующий айат, считая его характеристикой города.

Когда с Пророком обсуждали, какой строить его мечеть, он сказал: «Основание — как у Мусы[58], а здание — еще меньше».

Когда он почил, почти ничего и не было построено, а потом мы увлеклись строительством, стали украшать узорами наши мечети, а о сердцах своих и телах мы позабыли, да поможет нам Аллах.

Стих 8: «Подобных которым не было создано в стране?»:

Джалалайн: Не было равных им по силе и мощи.

Табари: Всевышний говорит, что Он не создал на земле никого подобного ʻадитам, и местоимение относится к ним. Возможно также, что оно относится к Ираму, если считать, как мы разъяснили выше, что оно относится к племени.

Смысл же этих слов таков: Не было сотворено никого подобного им по силе и мощи.

Это же говорили и толкователи.

Так, Катада говорил: «Рост их был двенадцать локтей, почти до неба».

- Иные же говорили, что не было сотворено ничего подобного тем колоннам. Так говорил, в частности, Ибн Зайд.

  Однако такое мнение несостоятельно, ведь *ʻimād* — это множественное число от имени мужского рода, а с именами мужского рода не употребляется *allātī* «*букв.* которая», и местоимение должно было бы быть *mithlu-**hu***, а не *mithlu-**hā***.

  Если же *mithlu-**hā*** отнести к «Ираму», полагая, что это Дамаск или Александрия, то ведь землю ʻадитов Аллах описал в Своем Писании, сказав (46:21): «*Вспомни про брата ʻадитов. Вот, возвестил он своему народу в Ал-Ахкаф...*» Слово же *aḥqāf* — это множественное число от *ḥiqf*, что значит «гора песка, песчаный холм». Но ни Александрия, ни Дамаск не являются землями песка. Тогда

---

[58] Не совсем ясно, что именно имеется в виду, поскольку Моисей был кочевником, а храм в Иерусалиме был построен Соломоном значительно позднее.

это Аш-Шихр[59] из земли Хадрамаута и то, что к нему примыкает.

Ибн Касир: Ибн Зайд относил местоимение в *mithlu-hā* к *ʻimād*, говоря: «В Ал-Ахкаф было возведено много колонн, подобных которым не было на земле».

Катада и Ибн Джарир относили местоимение к племени, полагая, что речь о том, что не было сотворено другого такого племени на земле в то время.

Это мнение — правильное. Мнение же Ибн Зайда и тех, кто разделял его, — слабое. Ведь если бы Всевышний имел в виду это, Он бы сказал: «не было сделано» (*lam yuʻmal*), а не «не было создано» (*lam yukhlaq*).[60]

Замахшари: *mithluhā* — подобных ʻадитам.

Рост их мужчин был почти четыреста локтей, они могли поднять огромную глыбу, отнести ее и кинуть на целое селение, и всех перебить.

Либо же толкование такое: Не было создано во всем мире ничего подобного городу Шаддада.

Стих 9:

И самудитов, которые рассекали скалы в долине?	وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (٩)

История самудитов и пророка Салиха рассказывается в Коране в десяти сурах, часто вместе с историей ʻадитов (7:73-79; 11:61-68; 26:141-158; 27:45-53; 41:13-14, 16-18; 51:43-45; 54:23-31; 69:4-5, 8; 89:6, 9-14; 91:11-15)[61].

---

59 Аш-Шихр – это город на юге Аравии в Йемене.

60 Аргумент этот основан на том, что глагол *khalaqa* «творить» в картинах творения употребляется преимущественно в отношении человека, см. суры 78, 79, 80, 86.

61 См.: Гайнутдинова А. Р. Указ. соч. С. 41.

ЛЕКСИКА: Слово *jābū* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Однокоренных слов в Коране много, но с совершенно иным значением — «ответ, отвечать», не имеющим никакого отношения к данному контексту.

Джалалайн: *jābū* — «пробивали» (*qaṭaʻū*);
«рассекали скалы» — чтобы устроить себе жилища;
«в долине (wādī)» — это Вади ал-Кура»[62].

Табари: Всевышний говорит о самудитах, которые пробивали скалы, проникали туда и делали там себе жилища.

Так, Всевышний сказал (15:82): *«И высекали (yanḥitūna) они в горах дома в безопасности».*

Арабы говорят, что некто рассек (*jāba*) пустыню, если он зашел в нее и пересек ее.

Так, ан-Набига сложил (*тавил*):

Пришел к тебе отец Лайлы, рассекая (yajūbu) темь,
Ночную темь, рассекая (jawāb)[63] *пустыню не раз.*

Это же говорили и комментаторы.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Они пробивали (*kharaqū*) скалы».

Еще он же говорил: «Это самудиты, народ Салиха. Они высекали себе в горах жилища».

Муджахид говорил: «Они рассекали горы и устраивали там себе жилища».

Катада говорил: «Они рассекали скалы и высекали жилища».

Ад-Даххак говорил: «Они раскалывали камни».

Ибн Зайд говорил: «Они пробивали (*ḍarabū*) скалы в горах, чтобы сделать себе дома и жилища».

Как сказал поэт (*тавил*):

Все, кроме Аллаха, подвержено гибели,
Ведь погиб народ гордецов непокорных,
А они пробивали (ḍarabū) в каждом камне проходы,
Руками сильными и мощными предплечьями.

---

62 Вади ал-Кура – район севернее Медины на дороге в Сирию, где много пещер, связанный в том числе с преданиями об ʻадитах и самудитах.

63 Можно заметить, что слово *jawāb* употреблено в стихе совсем не в его привычном значении «ответ».

Ибн Касир: *«рассекали (jābū) скалы»* — пробивали их.

Ибн ʻАббас говорил: «Они пробивали и высекали».

То же говорили Муджахид, Катада, ад-Даххак и Ибн Зайд.

Похожее выражение — «Он сделал вырез (*ijtāba*) на одежде». От этого значения происходит и слово *jayb* «карман».

Аллах сказал также (15:82): *«И высекали они в горах дома в безопасности»*.

Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим привели слова поэта:

Все, кроме Аллаха, подвержено гибели,
Ведь погиб народ гордецов непокорных,
А они пробивали (ḍarabū) в каждом камне проходы,
Руками сильными и мощными предплечьями.

Ибн Исхак говорил: «Это были арабы, а жилища их были в Вади ал-Кура».

Историю самудитов[64] мы рассказали исчерпывающе в комментарии на суру «Преграды» (№ 7)[65] и не будем повторять рассказ здесь.

Замахшари: *jābū* — «пробивали» (*qaṭaʻū*).

Они пробивали скалы и строили себе дома, ср. (15:82).

Говорят, что самудиты первыми стали пробивать горы, скалы и мраморные глыбы. Они построили таким способом 1700 городов, все из камня.

Стих 10:

И Фараоном, обладателем кольев?	وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (١٠)

ЛЕКСИКА: Слово *awtād* встречается в Коране трижды, два раза в контексте истории Фараона (второй контекст — 38:12) и один раз — совершенно в другом контексте (78:7), см. коммента-

---

[64] В оригинале стоит «ʻадитов», но это явно не соответствует контексту, хотя в суре «Преграды» есть истории и самудитов, и ʻадитов.

[65] Ибн Касир упоминает только тот рассказ про самудитов, где говорится, что они «горы высекают, как дома» (7:73).

рий к суре «Весть». Его лексическое значение — «колья, колышки» — так или иначе просвечивает во многих толкованиях. Либо эти колья понимаются как инструмент пытки, либо как то, что используется при установке шатра, палатки.

Два основных толкования этого слова в данном контексте:

1) Войско как основа мощи Фараона.

2) Способ мучения людей, когда их распинали на четырех кольях.

Второе толкование некоторые комментаторы связывают с историей жены Фараона Асией и историей служанки дочери Фараона, которые известны нам по преданиям.

Третье толкование, что речь идет о шатрах, устанавливаемых с помощью колышков и веревки, под которыми устраивали игры для Фараона, возможно, тоже имеет целью подчеркнуть жестокость Фараона, поскольку могли иметься в виду гладиаторские бои, которые в эллинистический период, лучше известный средневековым арабским историкам, устраивались в Египте.

Джалалайн: Фараон вбивал (*yatidu*)[66] четыре кола, к которым привязывали руки и ноги человека, которого истязали.

Табари: Всевышний говорит: А разве не видел ты, как Господь твой поступил с Фараоном, обладателем кольев.

Высказывались разные мнения относительно того, что значит выражение *dhū-l-awtād*.

- Одни говорили, что у Фараона были воины, которые являлись опорой его власти, а *awtād* здесь значит «воины».

  Так, Ибн ʻАббас говорил: «*awtād* — это воины, на которых держалась его власть, а говорили, что он вбивал (*yuwattidu*) людям в руки и ноги железные колья и подвешивал на них».

---

[66] Глагол «вбивать, втыкать, заколачивать (кол)», от которого происходит слово *watid* (мн. ч. – *awtād*), приводится комментаторами как в форме первой глагольной породы, так и в форме второй породы.

- Иные говорили: Говорили, что он вбивал людям колья. Так говорил Муджахид.
- Иные говорили, что это были шатры, под которыми для Фараона устраивались игры.

  Так, Катада говорил: «Нам рассказывали, что это были шатры, держащиеся на веревках и кольях, где для Фараона устраивались игры».
- Абу Рафи' говорил: «Фараон вбил своей жене четыре кола, а затем бросил ей на спину огромный жернов, и она умерла»[67].
- Иные говорили, что он мучил людей на кольях.

Так, Са'ид ибн Джубайр говорил: «Он помещал одну ногу сюда, другую — туда, одну руку — сюда, другую — туда, вбив колья».

Муджахид говорил: «Он вбивал людям колья».

- Иные говорили: Здесь речь о том, что у него было некое сооружение, на котором мучили людей.

  Так, Са'ид ибн Джубайр говорил: «У него были башни (*букв.* «маяки» — *manārāt*), где мучили людей».

Как мне кажется, самое правильное из этих мнений, что имеются в виду колья из дерева или из железа, ибо это общеизвестное значение этого слова. Он либо мучил ими людей, как утверждали Абу Рафи' и Са'ид ибн Джубайр, либо с их помощью для него устраивались игры.

Ибн Касир: 'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса: «*awtād* — воины, на которых держалась его власть».

---

[67] Согласно преданию, жена Фараона Асийа (имя которой в Коране не упоминается) встала на защиту Мусы, см. (28:9), и прилюдно осудила неверие и жестокость мужа, а он предал ее мучительной смерти на четырех кольях, когда она была придавлена огромным жерновом. Однако говорят, что Асийа вознесла молитву Богу о даровании ей жилища в раю, и Бог принял ее душу прежде, чем ее груди коснулся огромный камень, см. (66:11).

Говорили, что Фараон вбивал (*yuwattidu*) людям в руки и ноги железные колья и подвешивал на них.

Так, Муджахид говорил: «Он вбивал людям колья».

Это же утверждали Са'ид ибн Джубайр, ал-Хасан и Судди.

Судди добавлял: «Он привязывал человека, каждую его конечность к колу, а потом сваливал на него огромную каменную глыбу, которая расплющивала его».

Катада говорил: «Дошло до нас, что это были шатры, держащиеся на веревках и кольях, где для Фараона устраивались игры».

Еще Сабит ал-Баннани передавал от Абу Рафи'а, что Фараона прозвали *dhū-l-awtād* за то, что вбил своей жене четыре кола, а затем бросил ей на спину огромный жернов, и она умерла.

Замахшари: Говорят, что Фараона называли *dhū-l-awtād* за многочисленность его воинов и палаток, которые они разбивали, когда делали привал.

Говорят еще, что он получил это прозвище за то, что он мучил на кольях, как поступил он со служанкой своей дочери, расчесывавшей ей волосы[68], и с Асией.

11. Теми, кто перешел предел в разных странах, — الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ (١١)

12. И умножал в них нечестие? — فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (١٢)

---

[68] Согласно преданию, когда служанка расчесывала волосы дочери Фараона, расческа выпала у нее из рук, и она сказала: «Во имя Аллаха». Дочь Фараона спросила: «Разве у тебя иной господин и бог, помимо моего отца?» Служанка ответила: «Аллах — Господь мой и твоего отца». Дочь рассказала отцу, и он потребовал, чтобы служанка отступилась от своей веры, но она отказалась. Тогда Фараон убил ее детей у нее на глазах, причем один из них, еще грудной, заговорил по Божьему наущению и сказал матери: «Мама! Будь стойкой. Мучение мира иного страшнее мучений этого мира. Не сдавайся. Ты права» (этот мотив напоминает аналогичный мотив в рассказах о «людях рва», см. комментарий к суре 85). Потом Фараон убил и ее. В некоторых версиях преданий служанка была сварена живьем в кипятке, как и ее дети.

Стих 11: «Теми, кто перешел предел в разных странах»:

ЛЕКСИКА: Глагол *ṭāghā* «перейти предел, преступить» мы уже встречали в контексте истории Фараона в суре «Вырывающие» (79:17), см. также (79:37).

Следующие три айата данного фрагмента имеют, как отмечают Табари и Замахшари, обобщающий смысл и говорят о преступлении и наказании всех этих народов.

Айаты (89:11-12) толкуются комментаторами как говорящие о том, что эти люди были преступниками как в их отношении к Богу, так и в их отношении к людям, они не исполняли заповеди Божии и в том, и в другом отношении.

Джалалайн: *ṭāghaw* — вели себя высокомерно, надменно (*tajabbarū*).

Табари: «*теми*» — имеются в виду ʻадиты, самудиты и Фараон и его войско;

ṭāghaw — преступили границы того, что дозволил им Аллах, и вели себя вызывающе по отношению к Нему, впав в то, от чего Он их предостерег, — в неверие;

«*в странах*» — в тех странах, где они жили.

Ибн Касир: Они восставали против Господа и вели себя вызывающе по отношению к Нему.

Замахшари: Это характеристика всех, кто упомянут: ʻадитов, самудитов и Фараона.

Стих 12: «И умножал в них нечестие?»:

Джалалайн: *fasād* — убийство и прочее.

Табари: Они умножали на земле грехи, творя то, что Аллах запретил.

Ибн Касир: Они сеяли на земле порчу и зло людям.

Замахшари: комментария нет.

Стих 13:

Господь твой пролил на них бич наказания!	فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (١٣)

ЛЕКСИКА: Глагол *ṣabba* употреблен в Коране еще три раза, но все три раза — в своем прямом значении. Один раз речь идет о том, что Бог проливает воду ливнем, чтобы дать пропитание человеку (80:25), два раза — грешникам в аду льют на голову кипяток в качестве наказания (22:19; 44:48).

Слово *sawṭ* встречается в Коране только один раз, в этом айате.

Выражение же *«пролил на них бич наказания»* не встречается ни разу.

Можно отметить, что Табари, Ибн Касир и Замахшари толкуют выражение *«бич наказания»* как обобщенное или образное утверждение, которое может относиться к любой разновидности наказания, ниспосланной Богом. Примечательно, однако, что Табари и Замахшари совершенно по-разному понимают образный смысл выражения.

Джалалайн: *«бич наказания»* — это вид (*naw*ʻ) наказания.

Табари: Всевышний говорит: Твой Господь, Мухаммад, обрушил на них наказание и отмщение за то, что они сеяли порчу на земле и преступали предел в противостоянии Аллаху, и пролил на них бич наказания.

Отмщение же, которое пало на них, было либо ветром (*rīḥ*)[69], уничтожившим их, либо сотрясением (*rajfa*)[70], которое поразило

---

[69] Ветер, погубивший ʻадитов, упоминается в (41:16; 46:24; 51:41; 54:19; 69:6).

[70] Сотрясение, поразившее самудитов, упоминается в (7:78), поразившее народ Шуʻайба – в (7:91; 29:37), наказанных из народа Мусы – в (7:155). Одновременно в Коране сотрясение упоминается и как часть картины конца света (73:14; 79:6). Иногда говорится прямо о землетрясении (*zilzāl*): либо в связи с концом света (22:1; 99:1), либо в связи с наказанием прошлых народов (2:214).

их, либо утоплением (*gharqan*)[71], погубившим их[72]. Битье же кнутом или дубиной не упоминается, ибо эти выражения означают самое мучительное наказание, так что про человека, страшно наказанного, говорят «он словно кнутом побитый». Фраза же, употребленная здесь, стала пословицей.

Подобное утверждали и толкователи.

Так, Муджахид говорил, что *«бич наказания»* — это то, чем их мучили.

Ибн Зайд говорил: «Наказание, которое постигло их, Всевышний назвал "*бич наказания*"»[73].

Ибн Касир: Всевышний послал на грешников наказание с неба (*rijzan min as-samā'*)[74], Он обрушил наказание неотвратимое на народ преступный.

Замахшари: Говорят *«пролил»* (*ṣabba*) на них кнут, «накрыл» (*ghashshā*) их кнутом и «покрыл» (*qanna'a*) их кнутом.

Слово «кнут» употреблено, чтобы указать на то, что великое наказание, которое постигло их в этом мире, по сравнению с тем, что ждет их в жизни иной, все равно что кнут по сравнению с огнем адским.

От 'Амра ибн 'Убайда передают, что ал-Хасан каждый раз, когда доходил до этого айата, говорил: «У Аллаха кнутов много, одним из них Он их и достал».

---

71 Утопление как наказание Фараону и его людям упоминается в Коране часто (2:50; 7:90, 136; 8:54; 17:103; 26:66; 43:55; 44:24). Еще чаще упоминается потоп, погубивший народ Нуха (7:64; 10:73; 11:37, 43; 21:77; 23:27; 25:37; 26:120; 37:82; 71:25). Потоп как часть картины конца света, согласно некоторым толкованиям, упоминается в айатах (81:6; 82:3).

72 Перечисление разных видов наказания дается и в Коране, ср. (29:40): *«И всех мы взяли за их грехи: на некоторых Мы послали ветер, некоторых постиг вопль, некоторых из них Мы заставили поглотить землю, некоторых Мы потопили...»*

73 Фактически ни Муджахид, ни Ибн Зайд ничего не говорят о том, как конкретно они были наказаны, толкуя выражение в самом общем смысле.

74 См. (2:59; 7:162; 29:34) — два раза в контексте истории Мусы, один раз — в контексте истории Лута.

Фрагмент 3 (14–16): Бдительность Господа и непоследовательное и легкомысленное поведение человека

Стих 14:

Ведь Господь твой — в засаде! إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (١٤)

ЛЕКСИКА: Слово *mirṣād*, встречающееся в Коране дважды, мы уже разбирали в связи с айатом (78:21). В некоторых толкованиях этого айата заметна связь с пониманием айата (78:21), когда речь идет о геенне и о трех мостах через нее. Такие толкования приводят и Табари, и Ибн Касир, однако сами комментаторы в целом склоняются к тому, что смысл этого айата (Господь все видит, все замечает) не ограничен местом и временем.

Джалалайн: Он наблюдает за делами людей, и ничто от него не ускользает, а потом воздает за них.

Табари: Всевышний говорит: Господь твой, Мухаммад, по отношению к тем, о ком он рассказал тебе, и всем прочим подобным им людям неверия в засаде. Он наблюдает за их делами в этой жизни и в мире ином на мостах геенны, чтобы сбросить их в нее, когда они придут туда в день воскресения.

Толкователи расходились в толковании этих слов.

- Одни говорили, что «*в засаде*» значит, что Он все видит и слышит. Так утверждал Ибн ‘Аббас.
- Иные говорили, что это значит, что Он наблюдает за теми, кто творит беззаконие.

  Ад-Даххак по поводу этого айата говорил: «Когда наступит день воскресения, Господь отдает повеление насчет Своего трона, и его ставят на воду. Утвердившись на нем, Он говорит: “Клянусь Своим величием и могуществом! Сегодняшний день не преодолеет тот, кто вершил беззаконие”. Об этом и сказано “*в засаде*”».

  ‘Амр ибн Кайс говорил: «Дошло до меня, что над геенной три моста:

- мост, на котором верность (*amāna*). Когда люди проходят по нему, верность говорит: «Господи! Этот верный» или «Господи! Этот предатель»;
- мост, на котором милость (*raḥm*)[75]. Когда люди проходят по нему, она говорит: «Господи! Этот заботливый» или «Господи! Этот безразличный»;
- мост, на котором сам Господь, и об этом слова: "*Господь твой — в засаде*"».

Суфйан говорил: «Над геенной три моста:

— мост, на котором милосердие (*raḥma*),

— мост, на котором верность,

— мост, на котором сам Господь, благословен и велик Он».

Ал-Хасан говорил: «Он в засаде, наблюдая дела людские».

Ибн Касир: Ибн ‘Аббас говорил: «Он видит и слышит, то есть наблюдает за Своими творениями, следит за тем, что они делают, и воздает каждому по его стремлениям. Все творения Его предстают перед Ним, и Он судит их по справедливости, воздавая каждому, что ему положено. Ведь притеснение и несправедливость чужды Ему».

Ибн Аби Хатим передавал от Му‘аза ибн Джабала очень странный — и в том, что касается его иснада, и в том, что касается его верности, — хадис: Посланник Аллаха говорил:

«Му‘аз! Верующий пленен истиной.

Му‘аз! Не утихнет трепет верующего и не пройдет его волнение, пока мост над геенной не останется за его спиной.

Му‘аз! Верующего от многих его страстей, от того, чтобы он не погиб, удерживает Коран с соизволения Аллаха, велик Он и славен. Коран — его указатель, страх — его дорога, стремление — его скакун, молитва — его укрытие (*букв.* пещера — *kahf*),

---

[75] Перевод «кровная близость» менее вероятен, чем «милость, милосердие», поскольку скорее всего в двух очень похожих преданиях, поставленных рядом, говорится об одном и том же.

пост — его сад, милостыня — его освобождение, честность — его повелитель, скромность — его советник, а за всем этим Господь его, велик Он и славен, в засаде».

Сам Ибн Аби Хатим высказывал сомнения в иснаде хадиса и подвергал его критике.

Ибн Аби Хатим передавал от Сафвана ибн ‘Амра, что он слышал, как Айфа‘ ибн ‘Абд ал-Кала‘и во время проповеди сказал: «Над геенной семь мостов, и путь (*ṣirāṭ*) проходит по ним.

Рабов Божиих останавливают у первого моста и говорят (37:24): “...*остановите, — они ведь будут спрошены*”. С них там спрос о молитве, по ней ведется расчет. Кто-то гибнет, кто-то спасается.

Когда они доходят до второго моста, с ними ведут расчет о верности (*amāna*), были ли они верными или предавали. Кто-то гибнет, кто-то спасается.

Когда они доходят до третьего моста, с ними ведут расчет о милости (*raḥm*), оказывали они ее или отказывали в ней, и опять кто-то гибнет, кто-то спасается».

Он говорил еще: «Милость в тот день свисает в пропасть над геенной и говорит: “Боже! Кто оказывал милость, того вытяни, а кто отказывал в ней, тому обрежь”»[76].

Он говорил еще: «Об этом говорится в словах: “*Господь твой — в засаде*”».

Так дошел до нас этот рассказ, а конца его Ибн Аби Хатим не привел.

Замахшари: *mirṣād* — это место, откуда ведется наблюдение (*raṣad*).

Это иносказание, указывающее на то, что Он наблюдает за ослушниками и воздаст им наказанием, которого они не избегут.

Когда одного бедуина спросили: «Где твой Господь?», он ответил: «В засаде».

---

[76] По контексту понятно, что речь идет о том, что человек оказывается на конце этой веревки милости, милосердия.

Передают, что ʻАмр ибн ʻУбайд, да смилостивится над ним Аллах[77], читал эту суру, а перед ним сидел некий беззаконник. Когда он дошел до этого айата, то сказал, обращаясь к нему: «Эй, такой-то, Господь твой — в засаде». Этим обращением он показал ему, что он один из тех сильных мира сего, к кому обращена эта угроза. Как хорошо он сказал! Словно хищный лев набрасывался он на притеснителей, грыз сторонников уклонений и нововведений, оспаривая их.

* * *

Фактически два употребления слова *mirṣād* (78:21; 89:14) создают единый, яркий и впечатляющий образ. В этой жизни Господь «*из засады*», то есть невидимо, но непрестанно наблюдает за всем, что делает человек, а если в наказание за свои дела он на том свете попадает в геенну, то она оказывается для него «*засадой*», из которой никто не ускользнет.

15. Человек же, когда испытывает его Господь его, почтив его и одарив благами, говорит: «Господь мой почтил меня!»

فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (١٥)

16. А когда Он испытывает его, определяя ему долю пропитания, тот говорит: «Господь мой унизил меня!»

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (١٦)

---

[77] Формула *raḥimahu-llāh* употребляется, когда речь идет о покойном. В принципе большинство авторитетов, которых упоминает Замахшари, не дожили до его дней, но формулу эту он употребляет крайне редко, тем самым выделяя того, о ком говорит. В данном случае комментатор упоминает одного из основателей богословской школы муʻтазилитов, к которой сам принадлежал.

Стих 15: «Человек же, когда испытывает его Господь его, почтив его и одарив благами, говорит: “Господь мой почтил меня!”»:

Джалалайн: *«человек»* — не уверовавший;
ibtala'a «испытывает» — «проверяет» (*ikhtabara*);
«почтив» — богатством и прочим.

Табари: Всевышний говорит: Человек же, когда Господь его экзаменует его и проверяет благами и богатством;

«почтив его» — одарив богатством;

«одарив благами» — щедро наделив от Своего достоинства.

Человек говорит: «Господь мой почтил меня!» — и радуется этому и веселится.

Катада говорил: Человек говорит: «Господь мой почтил меня, как мне и подобает».

Ибн Касир: Господь опровергает представление человека о том, что когда Господь дает человеку достаток и прочее, то это выражение почтения к нему, нет, это испытание и экзамен, ср. (23:55-56): *«Думают ли они, что то, чем Мы помогаем им из богатства и сынов, Мы спешим для них с благами? Да, они не знают!»*

Замахшари: Могут спросить, а как связаны слова этого айата с предыдущим айатом?

Ответ таков: Сначала сказано, что Господь хочет от человека лишь повиновения и стремления к конечному исходу и наблюдает за ним, чтобы наказать ослушника, а затем сказано, что человека заботит лишь сиюминутная жизнь и радость и достаток в ней.

Могут спросить, почему и щедрое пропитание, и ограниченный достаток называются испытанием? Ответ: потому, что и то, и то проверка для раба Божия. Когда ему щедро дается, то проверка в том, будет он благодарным или неблагодарным, а если ему отмерено немного, то проверка в том, будет ли он стоек или станет жаловаться. Смысл проверки в обоих случаях один и тот же. Ср. (21:35): *«...Мы испытываем вас злом и добром как искушением...»*

Стих 16: «А когда Он испытывает его, определяя ему долю пропитания, тот говорит: “Господь мой унизил меня!”»:

Джалалайн: Глагол *qadara* значит «ограничил» (*ḍayyaqa*).

Табари: Всевышний говорит: Если же Господь его проверяет (*imtaḥana*) его бедностью, ограничивает и урезает ему пропитание и не дает большого богатства, то человек говорит: «Господь мой унизил меня!», сделав презренным бедняком, но не благодарит Его за здоровье и благополучие своего организма.

Катада в связи с этим говорил: «Как же быстро сын Адама впадает в неверие и неблагодарность».

Глагол *qadara* значит «ограничил» (*ḍayyaqa*).

Так, например, полагал Ибн Зайд.

Чтецы расходились в чтении глагола. Сообщество чтецов стольных городов читало *qadara* без удвоения в смысле «урезает» (*qaṭṭaʻa*). Исключение составлял чтец Абу Джаʻфар, который читал *qaddara* с удвоением.

Абу ʻАмр ибн ал-ʻАла' говорил: «Глагол *qaddara* значит “дал то, что ему достаточно”. В таком случае человек не говорил бы: “Господь мой унизил меня!”»

По моему мнению, правильно читать без удвоения, поскольку это принимается единым мнением чтецов[78].

Ибн Касир: Напротив, с другой стороны, когда Бог сокращает человеку блага, он думает, что это унижение, а не испытание[79].

Замахшари: Могут спросить, почему и то, и другое названо испытанием? Ответ таков: Ибо действительно и богатство, и лишения — испытание для человека. Богатство ему дается, чтобы проверить, будет ли он благодарен или забудет о Дарителе. Лише-

---

[78] Именно этот вариант выбран для стандартного печатного текста Корана.

[79] Ибн Касир подмечает различие в формулировках двух айатов, когда глагол «унизил» в отличие от глагола «почтил» в предыдущем айате приписан лишь человеку и верно интерпретирует его. Ведь испытания, тем более исходящие от Аллаха, не унижают человека, они лишь проверяют его и, если он окажется стоек, выявляют его достоинство.

ния ему даются, чтобы проверить, будет ли он стоек или же он начнет стенать. Цель в обоих случаях — одна, ср. «*Мы испытываем вас злом и добром как искушением*» (21:35).

Могут спросить, почему во втором случае Он не сказал так, как в первом — «*почтил и облагодетельствовал*», а именно — «*унизил и ограничил пропитание*»? Ответ таков: Щедрые дары — это почтение, а ограничение даров — не унижение. Не высказать особое почтение не значит унизить. Когда господин одаряет своего раба, мы говорим: «Он почтил его», а когда господин не одаряет слугу, мы ведь говорим не «Он унизил его», а только «Он не почтил его».

Глагол читают и без удвоения, и с удвоением.

Читают также *akraman* и *ahānan*, а также *akramani* и *ahānani*, полагая, что *касра* — знак опущенного местоимения[80].

Фрагмент 4 (17–20): Порок жадности в человеке

17. *Так нет! Вы ведь сами не почитаете сироту,*	كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (١٧)
18. *Не побуждаете кормить бедняка,*	وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (١٨)
19. *Алчно пожираете наследство,*	وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا (١٩)
20. *Непомерно любите богатство.*	وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (٢٠)

80 Первое чтение исходит из того, что на конце глагола так называемый «*нун* усиления» в его легком варианте, а второе чтение, выбранное для печатного текста Корана, что на конце глагола опущено косвенное местоимение 1-го лица («меня»), выражаемое долгим *yā*, которое усечено до *касры*. В первом случае перевод будет — «Господь мой почтил!» и «Господь мой унизил!», а во втором — «Господь мой почтил **меня**!» и «Господь мой унизил **меня**!».

Стих 17: «Так нет! Вы ведь сами не почитаете сироту»:

Джалалайн: *kallā* — окрик «Опомнитесь!», ведь почтение и унижение определяются не богатством или бедностью, а повиновением Господу или ослушанием Его.

Неверные Мекки этому не внимают и отказываются при всем своем богатстве сделать добро бедняку или отдать ему, например, положенную долю наследства.

Табари: Толкователи разошлись во мнениях относительно смысла *kallā* в этом контексте и относительно того, что именно отрицается здесь.

- Одни говорили, что смысл употребления этого слова — опровержение того, что причина почтения, оказанного тому, кто был почтен, — это его богатство, а причина принижения того, кто был унижен, — это его бедность.

  Так, Катада, который по поводу (89:16) говорил: «Как же быстро сын Адама впадает в неверие и неблагодарность», добавлял: Всевышний говорит: «Так нет! Я почтил того, кого почтил, не за обилие мирских благ, и принизил того, кого принизил, не за скудость достатка. Я оказываю почтение за послушание и принижаю за ослушание».

- Иные говорили, что Всевышний здесь осуждает то, что человек благодарит Его за богатство, а не за бедность, а за беды жалуется. Они утверждали, что смысл этого слова: «Но нет! Так не должно быть. Человек должен быть благодарен и за то, и за другое, и за богатство, и за бедность».

Более правильным является суждение, основанное на приведенных нами словах Катады, что подтверждается словами: «*Ведь вы сами не почитаете сироту...*» и далее (89:17-20). В них прямо утверждается, что Он принизил того, кого принизил, за то, что тот не почитал сироту и не побуждал кормить бедняка и так далее. В прямом изъяснении причины, по которой унижен тот, кто унижен, содержится явное указание на причину почтения тому, кто

почтен, а значит, слово *kallā* содержит тот смысл, что мы разъяснили.

«Вы ведь сами не почитаете сироту» — Всевышний говорит: «Я принизил того, кого принизил, за то, что он не почитал сироту», сделав эти слова прямым обращением.

Ибн Касир: *kallā* — дело обстоит не так, как полагает человек, ни в первом, ни во втором случае. Господь дает богатство и тому, кого любит, и тому, кого не любит. Он посылает лишения и тому, кого любит, и тому, кого не любит. В обоих случаях человек должен повиноваться Аллаху. Если он богат — быть благодарным, если беден — быть стойким.

Слова же *«Вы ведь сами не почитаете сироту»* — это повеление оказывать ему почтение.

Ср. хадис, передаваемый через Абу Хурайру: «Лучший из домов мусульман тот, где с сиротой обходятся хорошо, а худший из домов мусульман тот, где с сиротой обходятся плохо».

Затем Пророк добавил: «Мы с опекуном сироты в раю вот так», — и показал пальцами, сдвинув их.

Абу Давуд передавал через Сахла ибн Са‘да, что посланник Аллаха сказал: «Мы с опекуном сироты в раю как эти два пальца», — и сложил два пальца: большой и указательный, что рядом с большим.

Замахшари: *kallā* — окрик человеку за его слова. Потом же Всевышний говорит, что есть нечто худшее, чем нужда и лишения. Это когда Бог одаряет человека богатством, а тот не желает хоть кроху уделить из полученного состояния, чтобы накормить и обогреть сироту.

Читают также *lā yukrimūna* «они сами не почитают» и остальные глаголы в той же форме третьего лица.

Стих 18: «Не побуждаете кормить бедняка»:

Из девяти знаменательных слов этого и двух следующих за ним айатов четыре употреблены в Коране по одному разу, и именно им уделено большое внимание комментаторов.

ЛЕКСИКА: Глагол, употребленный в этом айате, который читают по-разному, и как форму от второй породы *ḥaḍḍa*, и как форму от пятой породы *taḥāḍda*, в любом варианте встречается в Коране только один раз.

Джалалайн: *«не побуждаете»* — себя или других;
ṭaʻām — *iṭʻām*[81].

Табари: Чтецы расходились в чтении глагола.

Из мединцев Абу Джаʻфар и все сообщество чтецов Куфы читают *lā taḥāḍḍūna*, понимая это так: «Вы не побуждаете друг друга кормить бедняка»[82].

Некоторые чтецы Мекки и сообщество чтецов Медины читали *lā taḥuḍḍūna*, понимая это так: «Вы не повелеваете кормить бедняка».

Все сообщество чтецов Басры читали *lā yaḥuḍḍūna*, так же как и *yukrimūna* в предыдущем айате и остальные глаголы в этом фрагменте, понимая это так: «Те, кто говорят сказанное в (89:15-16), сами не повелевают кормить бедняка».

Еще от одного чтеца передавали, что он читал *lā tuḥāḍḍūna* в смысле: «Вы не храните, не сберегаете еду (в смысле: имущество) бедняка».

По моему мнению, правильная позиция в этом вопросе такова: «Эти чтения известны среди чтецов стольных городов, я имею в виду три чтения с правильным смыслом, и каким бы из них чтец ни читал, он не ошибется».

Ибн Касир: Вы не повелеваете помогать беднякам и не побуждаете друг друга к этому.

---

81 Слово *ṭaʻām* значит «еда», поэтому буквальный перевод айата получается двусмысленным: «Не побуждаете друг друга к еде бедняков». Это выражение в принципе можно понять и как «не побуждаете друг друга отнимать еду у бедняков», и как «не побуждаете друг друга давать еду беднякам». Слово *iṭʻām* – масдар от глагола *aṭʻama* «кормить, давать еду», и толкование одного слова через другое исключает маловероятное, но все-таки возможное понимание айата.

82 Это чтение зафиксировано стандартным печатным текстом Корана.

Замахшари: Читают и *yaḥāḍḍūna*, и *taḥāḍḍūna*.

Передавали, что Ибн Мас'уд[83] читал *lā tuḥāḍḍūna*[84].

Стих 19: «Алчно пожираете наследство»:

ЛЕКСИКА: Слово *turāth* употреблено в Коране один раз, в этом айате.

Слово *lammun* тоже употреблено в Коране только в этом айате. Вероятнее всего, это масдар от глагола *lamma* «собирать, объединять», однако толкования довольно сильно варьируются.

Джалалайн: *turāth* — значит *mīrāth* «наследство»[85].

Имеется же в виду доля в наследстве женщин и детей вдобавок к собственной доле.

Табари: Всевышний говорит: Люди, вы так алчно набрасываетесь на наследство (*mīrāth*), что не оставляете из него ничего. Вы пожираете его напористо (*aklan shadīdan*). Это же говорили и толкователи.

Так, ал-Хасан и Катада говорили: «*turāth* — значит "наследство" *mīrāth*».

Ибн 'Аббас, а также Катада и ад-Даххак говорили, что *aklan lamman* «алчно» значит *aklan shadīdan* «напористо».

Передают, что Ибн 'Аббас, а также Муджахид говорили, что *aklan lamman* «алчно» значит *aklan saffan* «без разбора, давясь».

Ал-Хасан говорил, что это выражение значит, что вы глотаете и свою долю, и долю другого.

Бакр ибн 'Абдаллах говорил, что оно обозначает покушение на наследство, когда забирают и свое, и чужое.

---

83 Можно заметить, что Табари, фактически отклоняющий это чтение, Ибн Мас'уда по имени не называет.

84 Смысл айата Замахшари толкует вместе с предыдущим. Особого комментария, отдельного от толкования предыдущего айата, нет

85 Это толкование основано не столько на кораническом значении слова *mīrāth*, которое встречается в Коране дважды в одном и том же смысловом контексте (3:180; 57:10): «...Аллаху принадлежит **наследство** небес и земли...», не имеющем прямого отношения к смыслу данного айата, сколько на принятом названии айатов (4:11-12), говорящих о делении наследства — *āyat al-mīrāth*.

Ибн Зайд говорил, что выражение *aklan lamman* употребляется, когда едят все подряд, не спрашивая, свое это или чужое. Люди забирали доли женщин, долю детей. Он прочел (4:127): «*Они просят тебя вынести решение относительно женщин. Скажи: "Аллах вынесет для вас решение относительно них и того, что читается вам в Писании по поводу осиротевших женщин, которым вы не даете того, что им предписано, размышляя о женитьбе на них, и по поводу слабых детей..."*» Имеется в виду, что и детям вы тоже не даете. Вы поедаете все подряд, не заботясь, дозволенное ли это или запретное.

Ибн Касир: *turāth* — это «наследство» *mīrāth*;
aklan lamman значит, что люди набрасываются на все, что попадется в руки, дозволено оно или запретно.

Замахшари: *lamm* означает соединение дозволенного и запретного.
Хутай'а сложил (*тавил*):

Когда пища — lamm[86]*, съевшего ждет осуждение,*
Не освятит Милосердный такую молотилку[87].

Смысл айата: Они пожирают и свою долю наследства, и долю других.
Говорили, что имеется в виду, что они не отдают положенного женщинам и детям.
Говорили, что они забирают все, что скопил мертвый, а он знает об этом.
Возможно, что это осуждение наследника, который получил богатство без всякого труда и усилий, а теперь ест и пьет самое лучшее, как делают негодные наследники.

Стих 20: «Непомерно любите богатство»:

ЛЕКСИКА: Слово *jamm* употреблено в Коране один раз, только в этом айате.

---

[86] То есть когда пища без разбора, и дозволенное, и запретное.
[87] По комментариям к стихам имеется в виду рот.

Джалалайн: Вы любите копить, но не тратить.

Табари: Всевышний говорит: Любите вы, люди, копить и собирать богатство любовью обильной, сильной;

jamm образовано от глагола *jamma* «быть полным, обильным, наполняться водой до краев (о водоеме)». Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил, что *jamm* значит «сильный» (*shadīd*). То же утверждали Катада и Ибн Зайд.

Ибн ʻАббас еще говорил, что этот айат о том, что люди любят изобилие богатства. И это же говорил ад-Даххак.

Муджахид говорил, что *jamm* значит «обильный» (*kathīr*).

Ибн Касир: Говорили, что *jamm* значит «обильный» (*kathīr*), а некоторые добавляли — «и чрезмерный» (*fāḥish*).

Замахшари: *jamm* значит, что любовь эта сильная до алчности, заставляющая отнимать у людей то, что им причитается.

* * *

Подведем итоги разбора этого фрагмента. Он оказывается, и комментаторы это подчеркивают, одним из самых сильных и эмоциональных пассажей в Коране, осуждающих человеческое корыстолюбие, алчность, которые толкают на бесчеловечное отношение к людям и преступления против них.

Это третий фрагмент в тридцатом *джуз*'е, касающийся этики взаимоотношений между людьми. Первые два — это зачины сур 80 и 83. Получается, что человек не должен отворачиваться от бедных и обращаться к сильным мира сего, не должен обманывать их в деловых отношениях, обвешивать, обмеривать, не должен обижать слабых и отнимать то, что им принадлежит. Рядом с обязанностями человека по отношению к Богу стоят его обязанности по отношению к людям.

Фрагмент 5 (21–26): Наказание грешников в Судный день

21. *Так нет! Когда земля толчками будет сделана плоской,*

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا (٢١)

22. *И придет Господь твой и ангелы, ряд за рядом.*

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (٢٢)

Стих 21: «Так нет! Когда земля толчками будет сделана плоской»:

ЛЕКСИКА: Глагол *dakka* и его производные встречаются в Коране несколько раз. Из семи употреблений три приходятся на данный айат. Остальные четыре — это (7:143), (18:98), (69:14 — два раза).

Из них только первое говорит о явлении Господа в этом мире по просьбе Мусы, когда была сокрушена гора, остальные контексты — эсхатологические. Сокрушаемыми объектами выступают земля (69:14; 89:21), горы (7:143; 69:14) и нерушимая преграда, воздвигнутая на пути Йаджуджа и Маджуджа (Гога и Магога), см. (18:98).

Лексически глагол имеет три близких словарных значения: «разбивать, дробить», «разрушать, сносить» и «выравнивать, утрамбовывать».

Переводчики Корана на русский язык переводят это словарное гнездо по-разному, в зависимости от объекта. Когда объект — горы, то практически все переводят «превратить в прах, пыль» с различными стилистическими вариациями. Когда объект — преграда, то перевод либо «превратить в пыль, порошок, щебень», либо «сравнять с землей, снести». Когда объект — земля, то большинство переводчиков выбирают «превратится в пыль, рассыплется на мелкие кусочки и т.д.», и лишь Крачковский предлагает вариант «будет распростерта земля плоско». Именно этот вариант соответствует комментариям; см. Суйути в Джалалайн и Ибн Касира.

Дело в том, что именно он лучше всего согласуется, как мы видели в комментариях к предшествующим сурам, с картиной конца света, когда земля будет в результате катаклизма не уничтожена, а преобразована в новую плоскую пустую землю, на которой никогда не проливалась кровь. Эта земля станет местом сбора воскресших людей, ожидающих суда. Он же представляет собой квинтэссенцию всех вариантов словарного значения и предшествующих контекстов: горы, строения и преграды будут обращены в прах и снесены с лица земли, и земля останется плоской. Комментаторы лишь добавляют в свои толкования указание не только на результат, но и на сам процесс (земля придет в движение, будет сотрясаться раз за разом и т. д.).

Джалалайн: *kallā* — предостережение не делать этого; напоминающее о том дне, когда сотрясется земля так, что на ней ни одного строения не останется.

Табари: *kallā* — предостережение, что так не должно быть, а затем Всевышний упоминает их раскаяние в своих дурных делах в этом мире тогда, когда раскаяние им уже не поможет.

От ‘Умара, вольноотпущенника Гафры, передавали, что он говорил: «Каждый раз, как ты слышишь, что Аллах говорит *kallā*, Он имеет в виду, что ты не прав».

Слова этого айата значат: Когда земля задрожит, сотрясется и сдвинется сдвиг за сдвигом. Это же говорили толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас говорил, что в этом айате речь идет о земле, пришедшей в движение.

Ибн Касир: Всевышний упоминает здесь те великие ужасы, которые произойдут в день воскресения. В этом айате говорится, что земля станет плоской и ровной, горы сравняются, а мертвые встанут из могил для встречи с Господом Своим.

Замахшари: *kallā* — предостережение людям и осуждение их дел. Затем следует угроза, когда Он говорит им, что они будут горько сожалеть, когда сожаление им уже не поможет;

dakkan dakkan — повтор слова указывает на повторяющееся действие.

Стих 22: «И придет Господь твой и ангелы, ряд за рядом»:

Джалалайн: «*придет Господь*» — то есть повеление (*amr*) Его;

malak — *malā'ika*[88];

ṣaffan ṣaffan — выстроившимися в ряд (*muṣaffina*) или же многими рядами.

Табари: Всевышний говорит: Когда придет Господь твой, Мухаммад, и ангелы его рядами, ряд за рядом.

Катада говорил, что «*ряд за рядом*» относится к рядам ангелов.

От Ибн 'Аббаса передают: «Когда наступит день воскресения, земля будет растянута[89], как кожа, и ее площадь увеличится во столько-то раз. Все творения будут собраны на одной площади, и джинны, и люди.

Когда этот день придет, нижнее небо сбросит всех, кто обитает на нем, на поверхность земли. И только для обитателей неба нужно будет места во много раз больше, чем для обитателей земли, как джиннов, так и людей. Когда они посыплются на землю, все испугаются их и спросят: "Есть ли среди вас наш Господь?" Те испугаются вопроса и скажут: "Пречист Господь! Среди нас Его нет. Он грядет".

Затем второе небо сбросит обитателей. И только для них нужно будет места во много раз больше, чем для обитателей нижнего неба и всех обитателей земли, джиннов и людей. Когда они посыплются на землю, обитатели земли бросятся к ним и спросят: "Есть ли среди вас наш Господь?" Те испугаются их слов и скажут: "Пречист Господь! Среди нас Его нет. Он грядет".

Затем небо за небом станут сбрасывать своих обитателей. И каждый раз их будет во много раз больше, чем всех обитателей земли и обитателей нижних небес. Когда они будут сыпаться на землю, обитатели земли станут бросаться к ним и спрашивать то, что и раньше, и те будут отвечать то же.

---

[88] Смысл этого толкования в том, что форма единственного числа толкуется как выражающая значение множественности.

[89] См. (84:3).

И вот дело доходит до седьмого неба. Его обитателей во много раз больше, чем обитателей шести небес и всех обитателей земли. С ними снизойдет Аллах, а народы будут стоять на коленях рядами.

Глашатай возгласит: “Вы узнаете, кто люди достоинства. Пусть встанут восхвалявшие Аллаха всегда и везде”. Они встанут и будут отведены в рай.

Затем он возгласит во второй раз: “Вы узнаете, кто люди достоинства. Где те, чьи бока были измяты жесткими ложами, кто взывал к своему Господу в страхе и надежде и расходовал из того, чем Мы их наделили?[90]” Их отведут в рай.

Затем он возгласит в третий раз: “Вы узнаете, кто люди достоинства. Где те, которых ни торговля, ни продажа не отвлекает от поминания Аллаха, выстаивания молитвы, принесения очищения, кто боится дня, когда перевернутся и сердца, и взоры?[91]” Они встанут и будут отведены в рай.

Когда эти три группы будут забраны, выйдет язык пламени и встанет пред творениями с горящими глазами и ясным голосом. Он скажет: “Мне поручены из вас три группы. Это всякий горделивый упрямец[92]”. И он выклюет их из рядов, как птица клюет зерна сезама, и поместит их в геенну.

Затем он выйдет второй раз и скажет: “Мне поручены те из вас, кто причинял вред Аллаху и Его посланнику”. И он выклюет их, как птица клюет зерна сезама, и поместит их в геенну.

Затем он выйдет в третий раз. Абу-л-Минхал, передававший это от Ибн ‘Аббаса, говорил: “Мне кажется, что он сказал: "Мне поручены люди изображений (*aṣḥab at-taṣāwīr*)[93]"”. И он выклюет их, как птица клюет зерна сезама, и поместит их в геенну.

Когда эти три группы будут забраны, как и три группы до них, развернут свитки, поставят весы, и творения будут призваны на расчет».

Ад-Даххак ибн Музахим рассказывал: «Когда придет день воскресения, Аллах отдаст повеление нижнему небу и его обитате-

---

[90] См. (2:3).

[91] См. (24:37).

[92] См. (11:59).

[93] Возможно, речь идет об идолопоклонниках.

лям. Находящиеся там ангелы спустятся вниз, на землю, и окружат тех, кто на земле. Затем придет черед второго неба, затем третьего, четвертого, пятого, шестого, седьмого. Они будут нисходить ряд за рядом. Затем снизойдет высший ангел, а на левом его крыле — геенна. Когда увидят его обитатели земли, они бросятся наутек. Однако куда бы они ни бросились, там их встретят семь рядов ангелов, и они вернутся туда, где были. Об этом слова его (40:32-33): "*...Я боюсь для вас дня зова друг друга, дня, когда вы обратитесь вспять; нет у вас защитника...*" Об этом же (89:22), а также (55:33): "*О сонм джиннов и людей! Если вы можете проникнуть за пределы небес и земли, то проникните. Но вы не проникните, не обладая властью*"; (69:16-17): "*Небо разверзнется, ибо оно в тот день будет слабым. Ангелы будут находиться по его краю...*"».

Абу Хурайра передавал: Посланник Аллаха говорил: «В день воскресения вы будете стоять на одном месте срок, равный семидесяти годам. Никто не посмотрит на вас, никто не рассудит вас. Вы будете плакать, пока не иссякнут слезы. Тогда вы будете плакать кровью. Вы будете плакать, пока слезы не дойдут до подбородка. Вас это истомит так, что вы начнете стенать и закричите: "Кто заступится за нас пред Господом нашим, чтобы Он рассудил нас?" Люди скажут: "Кто более достоин этого, чем ваш праотец. Аллах сделал его из праха и слепил Своей рукой, вдохнул в него от Своего духа и говорил с ним первым". Придут к Адаму и попросят его об этом, но он откажется. И будут они перебирать пророка за пророком. И к кому бы ни пришли, он откажется».

Посланник Аллаха продолжал: «И вот наконец они придут ко мне. Когда они явятся, я выйду и пойду, пока не приду на осмотр (*faḥṣ*)».

Абу Хурайра спросил: «Посланник Аллаха, а что такое осмотр?»

Он ответил: «Это — перед престолом. Я склонюсь в поклоне и буду коленопреклоненным до тех пор, пока Аллах не пошлет ко мне ангела. Он возьмет меня за руку и поднимет.

Затем Аллах скажет мне: "Мухаммад!", ведь Он знает.

И я отвечу: "Да".

Он спросит: "Какое у тебя дело?"

Я скажу: “Господи, ты обещал мне право заступничества. Прими мое заступничество за Твои творения и рассуди их”.

Он скажет: “Твое заступничество принято. Я приду к вам и рассужу вас”».

Посланник Аллаха продолжал: «Я удалюсь и буду стоять вместе с людьми. И вот, когда мы будем так стоять, мы услышим сильный шорох с неба. И тут спустятся обитатели нижнего неба, подобные тем, кто на земле из джиннов и людей. Когда они приблизятся к земле, земля осветится их светом. Они встанут в ряд, и мы спросим их: “Господь наш среди вас?” Они ответят: “Нет, Он грядет”.

Затем спустятся обитатели второго неба, подобные тем, кто уже спустился из ангелов, и тем, кто на земле из джиннов и людей. Когда они приблизятся к земле, она осветится их светом. Они займут свой ряд, и мы спросим их: “Господь наш среди вас?” Они ответят: “Нет, Он грядет”.

Затем будут нисходить обитатели прочих небес в этом же порядке, но более многочисленные.

И наконец, снизойдет Всемогущий (*al-jabbār*) в сени облака, окруженный ангелами, возносящими хвалу Ему:

“Пречист Обладатель власти и царства! Хвала Господу трона, обладателю могущества! Слава Живому, который не умрет! Пречист Тот, кто умерщвляет творения, но Сам не умирает! Благословен и Свят Господь ангелов и духа! Свят! Свят! Хвала Господу нашему Высочайшему! Слава Обладателю могущества, царства, величия, власти и величия! Хвала Ему во веки веков!”

В тот день престол Его будут нести восемь[94], а сейчас их четверо[95]. Ноги их на краю нижней земли, небеса доходят им до пояса, престол на плечах их. Аллах поставит свой престол там, где захочет, на земле. Затем возгласит, и возглас Его услышат все творения: “Сонм джиннов и людей! Я внимал с того дня, как сотворил вас, и до нынешнего дня. Я слышал ваши речи, Я видел ваши дела.

---

[94] См. (69:17): *«...и восемь понесут над собой трон твоего Господа»*.

[95] О том, что во время существования этого мира трон несут четыре ангела, комментаторы, например Ибн Касир, говорят в толковании на айат (40:7), ссылаясь на предания.

Теперь внимайте Мне. Вот ваши свитки и ваши дела, которые будут читать вам. Кто увидит добро, пусть восхвалит Аллаха. Кто увидит иное, пусть ругает самого себя".

Затем Аллах отдает повеление геенне, и из нее выходит сверкающий ослепляющий язык.

Затем Аллах говорит (36:60-63, 59)[96]: "*Разве Я не завещал вам, о сыны Адама, не поклоняться шайтану, который для вас явный враг, и поклоняться Мне? Это — прямой путь. Он уже ввел в заблуждение многих из вас. Неужели вы не разумеете? Вот Геенна, которая была вам обещана; Отделитесь сегодня, о грешники!*"

Люди выделятся и преклонят колена. Об этом сказал Аллах (45:28): "*Ты увидишь все общины коленопреклоненными. Каждую общину призовут к ее книге: "Сегодня вам воздастся за то, что вы совершали"*".

И Аллах будет вершить суд над творениями Своими, джиннами, людьми, скотами. Он отделит тогда безрогих от рогатых, и ни у кого из них не останется обид к другому, после чего Аллах скажет: "Станьте прахом!", и тогда неверный скажет: "*О, быть бы мне прахом!*"[97] А после этого Аллах будет вершить суд над джиннами и людьми».

Ибн Касир: Господь явится, чтобы рассудить между рабами Своими после того, как они обратятся к Нему с просьбой о заступничестве через господина всех детей Адама — Мухаммада. До этого они будут обращаться с той же просьбой к величайшим посланникам, одному за другим, а они будут отвечать, что не властны над этим. Мухаммад же ответит: «Я сделаю это. Я сделаю это». Он отправится и заступится пред Аллахом, прося Его свершить суд. Аллах внемлет его просьбе, и это — первое заступничество и «*место достохвальное*» (*maqām maḥmūd*)[98]. Это было разъяснено выше в суре «Хвала» (№ 35).

---

[96] В тексте комментария айаты цитируются в таком порядке.

[97] См. (78:40).

[98] Это выражение встречается в Коране один раз: «И ночью усердствуй в нем (в чтении Корана. – *Д. Ф.*) добровольно для себя, – может быть, пошлет тебе твой Господь место достохвальное». Суйути в Джалалайн говорит, что это место, где человек получает заступничество.

Господь придет, чтобы вершить суд так, как пожелает, а ангелы будут идти перед ним рядами.

Замахшари: Могут спросить, в чем смысл приписывания Аллаху прихода, передвижения и перемещения, ведь это допустимо лишь для того, кто ограничен пространством? Ответ таков: Это образное выражение (*tamthīl*), указывающее на явление Его всемогущества и являющее последствия Его всесокрушающей мощи. Бог уподоблен здесь царю, который иногда является лично, чтобы показать свое величие и могущество так, как не выкажут его все его солдаты, стражники и министры.

«*Ряд за рядом*» — ангелы сойдут с небес и выстроятся рядами, окружив джиннов и людей.

23. В тот день приведут геенну, в тот день вспомнит человек, но к чему ему воспоминание?	وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى (٢٣)
24. Он скажет: «Эх, если бы я прежде позаботился о моей жизни!»	يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (٢٤)

Стих 23: «В тот день приведут геенну, в тот день вспомнит человек, но к чему ему воспоминание?»:

В Коране геенна упоминается очень часто, 77 раз. Большая часть этих контекстов — простое сообщение о том, что в геенну огненную попадут неверные и грешники. Однако в ряде контекстов приводятся некоторые характеристики геенны, которые позволяют говорить, что в Коране намечены два образа геенны:

1) Геенна — это некое место, куда попадут грешники. Так, геенна названа «*узилищем, тюрьмой*» (17:78), в ней растет дерево *заккум* (37:62; 44:43), у нее есть врата (16:29; 39:71; 39:72), их семь (15:43-44). Этот образ является, безусловно, доминирующим, он развит в хадисах и в богословских сочинениях.

2) Геенна — это некое живое чудовище, сжигающее и пожирающее грешников. Она спрашивает «*Нет ли добавки?*» в ответ на вопрос «*Полна ли ты стала?*» (50:30), она ревет и готова лопнуть от гнева (69:7-8), ее приводят (89:23), причем предание опять-таки развивает и дополняет этот образ. В данном случае это предание о семидесяти тысячах цепей, на которых приводят геенну, а она готова вырваться и сжечь всех. См. также толкования к (50:30) и (67:7-8). Отметим, что Замахшари подчеркивает в своем комментарии на эти айаты, что это иносказательный образ, а не конкретное описание, но такую позицию занимают не все комментаторы[99].

Джалалайн: Геенну приведут на семидесяти тысячах цепей, каждую из которых будут держать семьдесят тысяч ангелов, а она будет кипеть от гнева;

«*вспомнит человек*» — имеется в виду неверный; он вспомнит все, что он сделал плохого.

Вопрос имеет смысл отрицания, ибо не поможет ему воспоминание.

Табари: Всевышний говорит: Аллах приведет тогда геенну.

От Ибн Мас‘уда передавали, что посланник Аллаха сказал: «Ее приведут, ведя на семидесяти тысячах цепей, а за каждую цепь тянут ее семьдесят тысяч ангелов». То же передают и от Абу Ва’ила.

Катада говорил: «С двух сторон от Него рай и огонь, когда нисходит Он от престола Своего на трон Свой, чтобы судить творения Свои», а потом прочел: (89:23).

Он же говорил, что геенну приведут на цепях.

Ибн Касир: Муслим ибн ал-Хаджжадж передавал от Ибн Мас‘уда: Посланник Аллаха говорил: «В тот день приведут геенну на семидесяти тысячах цепей, а у каждой цепи семьдесят тысяч ангелов, которые тянут за нее». То же передавали Тирмизи и Ибн Джарир с разными иснадами;

---

[99] Подобное мнение высказывает и Фахр ад-Дин ар-Рази.

«вспомнит человек» — свои дела и все, что было с ним, от начала до конца;

«к чему ему воспоминание?» — разве поможет ему воспоминание?

Замахшари: *«И приведут в тот день геенну»* — эти слова подобны словам Его (79:36): *«показано будет пекло»*.

Передают, что, когда был ниспослан этот айат, посланник Аллаха изменился в лице. Сподвижники стали всматриваться в его лицо и встревожились.

Сообщили об этом ‘Али. Он пришел, обнял его сзади и поцеловал между плеч, а потом сказал: «Пророк Аллаха! Что сегодня произошло? Что так обеспокоило тебя?»

Посланник Аллаха прочел ему этот айат.

Тогда ‘Али спросил: «А как ее приведут?»

Посланник Аллаха ответил: «Ее приведут, ведя на семидесяти тысячах цепей, а она будет вырываться. Если ее отпустят, она сожжет всех, кто собрался»;

«к чему ему воспоминание?» — разве поможет ему воспоминание?

Стих 24: «Он скажет: “Эх, если бы я прежде позаботился о моей жизни!”»:

Джалалайн: *«прежде позаботился»* — добрыми делами и верой.

Либо «о хорошей жизни в мире ином», либо «в течение моей жизни в этом мире».

Табари: Всевышний сообщает нам о том, что в день воскресения человек будет сокрушаться и горевать, что столько хороших дел не совершил в этой жизни, а ведь они могли бы обеспечить ему вечное блаженство. Он скажет: «Эх, если бы позаботился наперед и творил бы добрые дела ради этой моей жизни, которая не кончится никогда. Я бы мог избежать гнева Аллаха и заслужить Его одобрение». Это же говорили и толкователи.

Ал-Хусайн говорил: «Аллах будет знать, что он искренен, но впереди у него долгая жизнь, где нет смерти до скончания века».

Катада говорил: «Там у вас будет долгая жизнь».

Муджахид говорил, что слова «о моей жизни» относятся к жизни в мире ином.

Ибн Касир: Человек сокрушается по поводу всех своих прегрешений, если они у него были. Ему хочется, чтобы он был прежде более послушным, если он вообще был покорным.

Имам Ахмад ибн Ханбал передавал от сподвижника Мухаммада ибн Аби ʻУмайры, который был из числа сподвижников посланника Аллаха, что он сказал: «Даже если раб Божий лежал бы, упав ниц пред Всевышним, с момента, когда он родился, и до момента своей смерти, ему все равно хотелось бы вернуться в эту жизнь, чтобы заслужить еще большую награду и воздаяние».

Замахшари: «*моя жизнь*» — это либо жизнь мира иного, либо время жизни в этом мире.

Этот айат — самое ясное свидетельство того, что выбор был в их руках и зависел от их намерений и воли, что ни повиновение, ни ослушание не были для них закрыты, как утверждают заблуждающиеся сторонники нововведений, а иначе чего так горевать и сокрушаться?

Стихи 25-26:

25. *В тот день так, как Он, не накажет никто.* فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ (٢٥)

26. *Таких оков, как Он, не наложит никто.* وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ (٢٦)

Джалалайн: Никто не будет посредником в наказании в тот день. То же касается и оков.

Читают также с фатхой (то есть в страдательном залоге) — *yuʻadhdhabu* и *yūthaqu*. Тогда местоимение будет относиться к неверному и смысл будет таков: «Никто не будет мучим в тот день так, как он (= неверный)» и «Никто не будет скован оковами так, как он».

Табари: Сообщество чтецов стольных городов единодушно читало глаголы с *касрой* (то есть в действительном залоге) —

yu‘adhdhibu и *yūthiqu*. Исключение составлял Киса'и, который читал глаголы в страдательном залоге, основываясь на предании, что посланник Аллаха читал так, хотя у предания очень слабый иснад.

Абу Килаба, напротив, утверждал, что Пророк читал глаголы в действительном залоге.

Мое мнение таково: Правильно чтение, относительно которого согласны все чтецы, ибо единое мнение — это аргумент.

А если читать так, то толкование будет следующим: Никто не накажет в этом мире так, как наказывает Аллах, никто не сможет сковать в этом мире так, как наложит оковы Аллах. Так толковали Катада и ал-Хасан.

Тот же, кто читал глаголы с *фатхой*, исходил из толкования, что никто в этом мире не может быть наказан так, как накажет в тот день Аллах, никто не может быть скован так, как будет скован неверный в тот день.

Его аргументом было, что непонятно, как можно читать в действительном залоге, если в тот день, кроме Аллаха, вообще никто не будет подвергать наказанию, однако это рассуждение — ошибочно. Ведь те, кто читал так, толковали, как мы показали, совсем по-иному[100].

Ибн Касир: Никто не наказывает так сурово, как наказывает ослушников Аллах.

Никто не хватает и не сковывает так крепко, как стражи (*zabāniya*)[101].

Никакой преступник и тиран не смог бы так мучить.

Замахшари: Глаголы читали с *фатхой*, в страдательном залоге. Таково было чтение посланника Аллаха. Говорят, что Абу ‘Амр [ибн ал-‘Ала’][102] в конце жизни перешел на это чтение.

---

[100] Это толкование состоит в том, что наказание Судного дня несопоставимо ни с каким наказанием, которому может быть подвергнут человек в этой жизни.

[101] Стражи (*zabāniya*) упомянуты в (96:18).

[102] По совокупности свидетельств Табари и Замахшари получается, что два из семи канонических чтецов — куфиец Киса'и и басриец Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’ — принимали альтернативное чтение глаголов в страдательном залоге.

В таком случае местоимение относится к человеку, о котором речь выше. Говорили, что имелся в виду Убайй ибн Халаф[103].

Смысл тогда: «Никто не будет наказан так, как он» и «Никто не будет скован цепями и оковами так, как он», и это будет наказание за его упрямство и неверие.

Либо же смысл таков: «Никто не подвергнется наказанию, которое положено другому», и тогда это подобно словам Его (6:164): *«...не понесет носящая ношу другой...»*

Глаголы читали с *касрой*, в действительном залоге. Тогда местоимение относится к Аллаху в смысле «Никто не возьмется наказывать вместо Аллаха, ибо только Аллах вершит все в тот день». Либо же оно относится к любому из стражей (*zabāniya*) в смысле: «Никто не накажет так сурово, как они».

Фрагмент 6 (27–30): Концовка: Награда праведнику в раю

27. О ты, душа покойная!	يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧
28. Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство,	ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨
29. Войди в круг Моих рабов,	فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩
30. Войди в Мой рай!	وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠

Первый вопрос, который обсуждают комментаторы в связи с этими айатами, касается того, ниспосланы ли эти айаты о каком-то конкретном человеке, и если да, то кто он. Как правило, это либо подвижник веры, либо мученик, пострадавший за нее, причем айаты ниспосланы в момент их трагической гибели.

---

103 Убайй ибн Халаф — знатный мекканец, непримиримый враг мусульман, пал от руки Мухаммада в битве при Ухуде.

Чаще всего упоминается Хамза ибн ‘Абд ал-Мутталиб[104]. Эту версию приводят Ибн Касир, Суйути[105] — со ссылкой на Бурайду ибн ал-Хусайба, а также Замахшари.

Замахшари упоминает также следующую версию:

«Говорили, что это было ниспослано о Хабибе ибн ‘Ади[106], которого мекканцы распяли лицом к Мекке, а он взмолился: “Боже, если я заслужил добра в глазах Твоих, поверни меня лицом к кибле Твоей[107]”. Так и произошло, и никто не мог повернуть его лицо обратно».

Есть еще версия, которая связывает эти слова с ‘Усманом ибн ‘Аффаном, но в ней отсутствует мотив кончины. Это упоминает Ибн Касир со ссылкой на ад-Даххака, который передавал от Ибн ‘Аббаса. Суйути же приводит целую историю[108]:

«Ибн Аби Хатим через извод Джувайбира от Ибн ‘Аббаса выводил: Пророк сказал: “Кто купит Би’р-Раума[109] и очистит его, того простит Аллах”. ‘Усман купил его, а Пророк спросил его: “Согласен ли ты отдать его на водопой людям?” Тот ответил: “Да”, и тогда об ‘Усмане были ниспосланы эти айаты»[110].

Обращает на себя внимание, что все три предания однозначно относят ниспослание этого фрагмента суры к мединскому периоду.

---

104 Хамза ибн ‘Абд ал-Мутталиб ибн Хишам (556–625), дядя Мухаммада, один из самых знаменитых воинов племени курайш. Ислам принял не сразу, однако, когда узнал, что Абу Джахл оскорбил Пророка ислама, нашел последнего, ударил его и публично заявил, что принимает ислам. Совершил хиджру вместе с Мухаммадом. Первым знаменосцем Пророка ислама был именно он. В бою всегда прикалывал на груди страусиное перо. При Бадре сражался двумя мечами. Пал в сражении при Ухуде и похоронен в Медине.

105 См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 479.

106 Сведений о нем нам найти не удалось.

107 По контексту понятно, что это произошло в то время, когда *кибла* еще была обращена к Иерусалиму, то есть, вероятнее всего, в первые два года после хиджры.

108 См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 479.

109 Это колодец близ Медины, возле которого стояли многобожники в год битвы у Рва.

110 Отметим, что у Замахшари, жившего в Хорасане в шиитской среде, эта версия отсутствует.

Это означает, что в таком случае это мединская вставка в раннемекканскую суру.

Есть еще предания о том, что слова эти чудесным образом звучали в особые моменты, обычно связанные с кончиной или угрозой кончины.

Ибн Касир приводит следующие рассказы:

«Хафиз Мухаммад ибн ал-Мунзир ал-Харави в своей книге “Чудеса” передавал от Абу Хашима Кубаса ибн Разина: “Я попал в плен к византийцам. Их царь собрал всех нас и предложил принять его веру. Тот же, кто откажется, будет обезглавлен. Трое совершили вероотступничество, когда подошла очередь четвертого, он отказался и был обезглавлен. Его голову бросили в тамошнюю реку. Она погрузилась в воду, а затем всплыла и, посмотрев на тех троих, сказала: "Такой-то, такой-то и такой-то (назвав каждого по имени), Всевышний сказал в Своем писании: (89:27-30)", а затем опять погрузилась в воду. Христиане чуть не приняли ислам, а носилки царя упали на землю. Те же трое снова возвратились в лоно ислама. Тут подоспел выкуп от халифа Абу Джа‘фара ал-Мансура, и мы спаслись”».

«Ибн Аби Хатим передавал от Са‘ида ибн Джубайра: “Ибн ‘Аббас умер в Таифе, и тут прилетела птица, которой никто никогда не видел, и влетела в его носилки, но никто не видел, чтобы она вылетела оттуда. А когда его хоронили, то неизвестно откуда прозвучали эти айаты (89:27-30)”».

В других преданиях Пророк обещает, что эти слова прозвучат в момент смерти его сподвижника.

Табари приводит следующее предание:

«Абу Курайб передавал от Са‘ида ибн Джубайра: “Я читал в присутствии Пророка (89:27-28), а Абу Бакр воскликнул: "Как прекрасно". Пророк же сказал: "Ангел скажет это тебе, когда ты будешь умирать"”».

Ибн Касир передает это предание со ссылкой на Табари, но с другим иснадом (Абу Са‘ид ал-Ашаджж от Са‘ида ибн Джубайра). В одной из версий предания у Ибн Касира слова Пророка, сказанные Абу Бакру, связаны не с чтением, а с ниспосланием этих айатов:

«Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ‘Аббаса: Это было ниспослано, а Абу Бакр сидел рядом. Он сказал: “Посланник

Аллаха, как прекрасны эти слова", а тот ответил: "И тебе их скажут"».

Обращает на себя внимание то, что Табари не приводит ни одного предания, которое прямо связывало бы ниспослание этих айатов с каким-то конкретным лицом. Можно предположить, что обсуждение этого вопроса в комментаторской традиции началось уже после времени Табари, то есть после X в.

Ибн Касир в связи с этими айатами приводит еще предание о молитве, которой Пророк научил некоего человека:

«Ибн 'Асакир передавал от Абу Умамы: Посланник Аллаха сказал некоему человеку: "Говори: "Боже! Прошу у Тебя душу упокоившуюся, верующую во встречу с Тобой, довольную уделом, который Ты определил ей, не требующую больше, чем Ты дал ей""».

Стих 27: «О ты, душа покойная!»

ЛЕКСИКА: Слово *muṭma'inna* встречается в Коране дважды. Во втором контексте (16:112) оно встречается рядом со словом *āmina* «мирная, безопасная»: «*И Аллах приводит притчей селение, которое было мирным, спокойным (āmina muṭma'inna)...*» Поэтому в толковании данного айата, равно как и в чтении Убаййа, которое упоминают комментаторы, эти слова стоят рядом, однако специально оговаривается то, что *āmina* здесь значит «верующая» (*mu'mina*).

Джалалайн: *muṭma'inna «покойная»* — мирная (*āmina*), то есть верующая (*mu'mina*).

Табари: Всевышний сообщает нам о том, что скажут ангелы угодникам Его в день воскресения;

muṭma'inna «покойная» — это та душа, которая спокойна за обещание Аллаха, который обещал верующим в этой жизни честь в мире ином, ибо она уверовала в это.

Толкователи расходились в понимании этих слов.

- Одни утверждали то же, что говорим мы.

  Так, Ибн Аббас говорил, что *muṭma'inna* «покойная» значит «доверяющая» (*muṣaddiqa*).

Катада говорил, что речь идет о верующем человеке, душа которого успокоилась на обещании, данном ей Аллахом.

От Катады и ал-Хасана передают еще так: «Это душа, успокоившаяся на том, что сказал ей Аллах, и доверяющая тому, что ей сказано».

- Иные говорили, что это душа верящая, убежденная в том, что Аллах — Господь ее, вверившая себя Его воле (*muslima li-amrihi*) во всем, что Он делает с ней.

  Так, Муджахид говорил, что это душа, которая убеждена, что Аллах — Господь ее, спокойно и невозмутимо покорившаяся Ему[111].

- Говорили, что Убайй читал «О ты, душа мирная (*āmina*)!»

  Так, Харун Чтец передавал от Абу Шайха ал-Ханна'и, что Убайй читал «О ты, душа мирная (*āmina*), покойная!», а Калби говорил, что *āmina* здесь значит «верующая» *mu'mina*.

- Говорили, что это ангел говорит рабу Божию, когда душа исходит из него, неся ему благую весть о том, что Господь его доволен им, и подготавливая его к той чести, что его ожидает[112].

  Усама ибн Зайд передавал от своего отца[113], что радостную весть принесут душе и при смерти, и в день сбора, и при воскресении.

---

[111] Табари приводит еще целый ряд различных формулировок того, что сказал Муджахид, но других авторитетов в подкрепление этой точки зрения он не называет.

[112] Именно в этом контексте Табари приводит предание об Абу Бакре, упомянутое выше.

[113] Его отец — Зайд ибн Хариса (ум. 629), сподвижник. Хадиджа подарила его Мухаммаду в день их свадьбы. Он же дал ему вольную и усыновил его еще до того, как к нему пришло пророчество. Так что Зайда какое-то время звали «Зайд ибн Мухаммад», пока не был ниспослан, уже в Медине, айат (33:5): «*Называйте их по отцам их...*» Зайд одним из первых принял ислам.

Ибн Касир: *«душа покойная (muṭma'inna)»* — это душа умудренная, покойная, то есть пребывающая в твердом согласии с истиной. Ей будет сказано (89:27-28), что значит: встань, душа, близ Него и получи свою награду, которую Он приготовил тебе.

Замахшари: Всевышний говорит это верующему. Либо Он сам обращается к нему, чтобы почтить его, как то было, когда Он говорил с Мусой, либо это ангел говорит от Него.

muṭma'inna «покойная» значит «мирная» (*āmina*), которую не может смутить ни страх, ни печаль, и это душа уверовавшая (*mu'mina*); либо же это слово значит «утвердившаяся и успокоившаяся в истине», убежденная настолько, что сомнение ей не страшно.

Первое толкование подтверждает чтение Убаййа ибн Ка'ба, толкование то же, он приводит еще чтение Убаййа: «О ты, душа мирная (*āmina*), покойная!»

Если спросят, когда это[114] говорится душе, ответ таков: либо при смерти, либо при воскресении, либо когда она входит в рай, и тогда имеется в виду: «Вернись к месту встречи с Господом».

Стих 28: «Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство»:

Джалалайн: Это говорится, когда наступает смерть;

«довольной» — наградой;

«снискавшей довольство» — у Господа своими делами.

Таким образом, в этой душе сходятся две характеристики, два определения.

Табари: Толкователи расходились в понимании этих слов.

- Одни говорили, что Всевышний сообщает о том, что скажут ангелы душе верующего при воскресении, повелевая ей вернуться в тело своего господина.

  Так, Ибн 'Аббас говорил в связи с этими словами: «В день воскресения души (*arwāḥ*) покойные возвращаются в тела».

---

[114] Имеются в виду все эти айаты (89:27-30).

Ад-Даххак говорил: «Аллах повелевает душам (*arwāḥ*) вернуться в тела, и они придут к Аллаху такими, какими их Он сотворил в первый раз».

'Икрима говорил, что «*к твоему господину*» (*rabbika*)[115] значит «в тело».

- Иные утверждали, что это говорится им при смерти.

Так, Абу Салих говорил, что (89:28) говорится при смерти, а (89:29) — в день воскресения.

Более правильным является то мнение, которое высказывали Ибн 'Аббас и ад-Даххак, а именно что это говорится, когда души возвращаются в тела, свидетельством чего являются слова (89:29-30).

Ибн Касир: Душе этой будет сказано: «*Вернись к твоему Господу*», то есть стань близ Него и получи свою награду, которую Он приготовил тебе;

«*довольной*» — собой;

«*снискавшей довольство*» — которой доволен и Аллах.

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса: «Это говорится покойной душе в день воскресения — "Вернись к твоему господину", то есть к твоему хозяину, а именно к телу, в котором ты жила в этом мире».

От него же передают, что он читал: «Войди в Моего раба (*'abdī*) и войди в рай». Так говорили 'Икрима и Калби, и это чтение предпочел Ибн Джарир[116]. Однако оно странное, и первое чтение самоочевидно на основании слов Его (6:62): «*Потом они будут возвращены к Аллаху, Господу их истинному...*» и (40:43): «*...наше возвращение — к Аллаху...*», когда имеется в виду возвращение к мудрости Его и стояние перед Ним.

---

115 Можно заметить, что фраза *ilā rabbiki* толкуется в зависимости от понимания айата: либо как относящаяся к Аллаху — «к твоему Господу»; либо как относящаяся к телу человека, которое понимается как господин души, живущей в нем, — «к твоему господину».

116 Как видно из комментария Табари, он предпочел толкование «вернись в тело», но не чтение *'abdī* в единственном числе. Чтение он выбрал традиционное, общепринятое; см. комментарий его к (89:29-30).

Замахшари: «*довольной*» — тем, что получила; «*снискавшей довольство*» — у Аллаха.

Стихи 29-30: «Войди в круг Моих рабов, Войди в Мой рай!»

Джалалайн: «*войди*» — в круг (*jumlat*) Моих рабов добродетельных (*ṣāliḥīn*).

Это говорится в день воскресения.

«*Войди в Мой рай*» — вместе с ними.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно толкования этих слов.

- Одни говорили, что смысл их: Войди в круг рабов Моих праведных, войди в рай. Так говорил Катада.
- Иные говорили, что смысл: Войди в круг покорных Мне и войди в рай.

  Так, Мухаммад ибн Музахим, брат ад-Даххака ибн Музахима, говорил: «“*войди в круг рабов Моих*” — в круг покорных Мне; “войди в Мой рай” — войди в сень Моей милости».

Один из басрийских языковедов говорил, что слова «*войди в круг рабов Моих*» значат «войди в Мою партию».

Один из куфийских языковедов объяснял так: «*О ты, душа покойная*» — в вере и верящая в награду и воскресение, «*вернись*»; если книгу дали в правую руку, ангелы говорят: «*Вернись к Господу твоему*» и к той награде, которую Он тебе приготовил.

От одного из ранних авторитетов передают, что он читал: «Войди в Моего раба (*‘abdī*) и вернись в Мой рай».

Харун Чтец передавал от Абу-ш-Шайха ал-Ханна’и[117] чтение: «Войди в Моего раба», имея в виду: «дух (*rūḥ*), вернись в тело».

Однако правильно читать так, как единодушно полагает сообщество чтецов, понимая: «Войди в круг рабов Моих добродетельных».

Конец толкования суры «Заря».

---

[117] Выше Табари упоминает это имя по-другому — Абу Шайх ал-Ханна’и.

Ибн Касир: «войди» — в круг (*jumlat*) Моих рабов.

Это[118] говорится и при кончине, и при воскресении, и ангелы возвещают радостную весть правоверному в обоих случаях.

Конец толкования суры «Заря», а Аллаху слава и признательность.

Замахшари: «*войди*» — в круг (*jumlat*) Моих рабов добродетельных (*ṣāliḥīn*) и иди вместе с ними.

Говорят, что душа (*nafs*) — это дух (*rūḥ*), и имеется в виду: «Войди в тела Моих рабов».

Ибн ʻАббади читал «Войди в раба Моего (*ʻabdī*)», а Ибн Масʻуд читал: «...в тело Моего раба (*fī jasad ʻabdī*)». Убайй читал: «Приди (*iʼtī*) к Господу твоему довольной и снискавшей довольство и войди в раба Моего (*ʻabdī*)».

«*Войди в Мой рай*» — вместе с ними.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Заря” в течение десяти ночей, тот получит прощение, а кто читает ее в остальные дни, тому будет свет в день воскресения».

---

[118] Имеются в виду все эти айаты (89:27-30).

Сура № 90

«ГОРОД»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская. Обстоятельств ниспослания к ней нет, так что уточнить датировку не представляется возможным[1].

Место суры в своде вполне укладывается в рамки принципа убывающей длины:

№ 89 — 139 слов, 584 харфа

№ 90 — 82 слова, 342 харфа

№ 91 — 54 слова, 253 харфа

О смысловых взаимоотношениях этой суры с сурой предыдущей обычно цитируемые мной авторы говорят следующее.

Суйути: «Связь этой суры с предыдущей сурой состоит в следующем. В той суре Всевышний высказал порицание тому, кто любит богатство и копит его, не побуждая накормить бедняка (89:17-20), а в этой суре Он упоминает те качества, которые требуются от богатого, — отпустить раба или накормить в день голода сироту из родственников или бедняка оскудевшего (90:13-16)»[2].

Ибн аз-Зубайр: «В двух предыдущих сурах Всевышний разъяснил, насколько сбиты с толку и беспечны те, о ком там говорится. Он также указал, что, когда они с сожалением опомнятся, раскаяние им уже не поможет, как бы им этого ни хотелось.

---

[1] Суйути в «Совершенстве в коранических науках» (Вып. 2. С. 54) ссылается на Ибн ал-Гараса, который упоминал, что некоторые ученые считали эту суру мединской. Сам Суйути считает это мнение несостоятельным.

[2] См.: Суйути. Танасук. С. 137.

После же этого Всевышний сообщает здесь пророку Своему, что такое их поведение происходит от Его решения, которое Он предопределил по Своей воле и мудрости.

В другом месте Он сказал (32:13): "*Если бы Мы пожелали, Мы бы всякой душе дали прямой путь (hudā)*", здесь же Он указал на это в словах (90:4): "*Мы создали человека в заботах*", то есть Мы сотворили его так, чтобы испытать его, чтобы эти испытания закрыли наглухо для тех, кому прежде уже определено страдание, путь вразумления и уразумения, ср. (18:57): "*И даже если ты их призовешь к прямому пути, то и тогда они никогда не найдут пути*". Итак, Он ослепил людей теми "*заботами*", в которых создал их. Он сковал их сердца, и им представилось, что никто их не переможет, см. (90:5).

Это Свое деяние в отношении них Всевышний охарактеризовал в словах Своему пророку (18:28): "*и не повинуйся тем, сердце которых Мы сделали небрегущим к поминанию о Нас*"; (11:99): "*А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком*".

Он говорит Пророку: Ведь ты видишь, Мухаммад, что у них есть глаза: "*Разве Мы не наделили его двумя глазами, и языком, и двумя губами*" (90:8-9), он же не позаботился о своей судьбе: "*А он не стал одолевать крутизну!*" (90:11), но ведь "*...когда Аллах пожелает людям зла, то нет возможности отвратить это*" (13:11)»[3].

Можно заметить, что взгляд комментаторов на смысл и содержание суры различен. Суйути делает акцент на обязанностях человека по отношению к другим людям, на помощи им и благотворительности. Ибн аз-Зубайр усматривает в суре тему предопределения. Позиция Суйути выглядит более обоснованной, поскольку связь между фрагментами (89:17-20) и (90:13-16) выглядит очевидной, подкрепленная лексическими повторами слов *yatīm* «сирота» и *miskīn* «бедняк», причем оба фрагмента занимают важное место в смысловой структуре сур. Тема же предопределения, которую Ибн аз-Зубайр подчеркивает за счет большого количества цитат из других сур Корана, в данной суре не

---

[3] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 363—364.

главная, хотя айат (90:10) может рассматриваться как утверждение тезиса о предопределении. Однако далее речь в ней идет о выборе, который Всевышний предоставил человеку, и об ответственности его за этот выбор. Во всяком случае, в комментариях, как мы увидим далее, тема предопределения почти не затрагивается.

В композиции суры есть один момент, представляющий проблему для комментаторов и вызывающий у них споры. Дело в том, что фрагмент (90:13-16), или скорее (90:12-16), если учитывать вводный вопрос, очевидно, представляет собой вставку в уже сложившийся текст. Айаты (90:11) и (90:17) явно образуют, и об этом говорят комментаторы, целостное в синтаксическом и смысловом отношении высказывание:

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١

....

ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا
بِالْمَرْحَمَةِ (١٧

Это высказывание можно, ориентируясь на текст и его интерпретации, перевести так:

«А он не стал одолевать крутизну (вар. *не одолел крутизну), ...чтобы быть потом в числе тех, кто уверовали...»* или *«А он не стал одолевать крутизну, ...а потом был бы он из тех, кто уверовали...»*.

Это высказывание является частью длинного пассажа, занимающего всю вторую половину суры, которая начинается с айата (90:11). В нем говорится, что Всевышний повел человека к двум высотам и в зависимости от выбора одной из них будет решаться конечная судьба каждого человека. Не случайно формы двойственного числа доминируют в предшествующем рассказе о творении человека, завершающемся на одиннадцатом айате, как бы предваряя тему двух альтернатив, стоящих перед ним.

Однако между двумя частями этого высказывания вставлен фрагмент из пяти айатов (90:12-16), представляющий собой разъяснение того, что такое «крутизна» (*ʻaqaba*). Получается, что высказывание как бы разорвано вставкой.

Этот вставной фрагмент идеально вписывается в логическую структуру коранической проповеди, ибо он дополняет веру как условие спасения обязательностью человечного отношения к людям, помощи и сострадания им. С точки зрения поэтики садж'а он прекрасно согласуется со звуковой и ритмической структурой текста, поскольку объединен со всем этим фрагментом о выборе и последствиях его единой рифмой, ради которой многие слова имеют необычную форму, а ряд из них встречается в этой форме в кораническом тексте только здесь, в этой суре. Этот прием встраивания рифмующегося слова в единый звукоряд за счет необычной нерегулярной модификации его формы тоже есть часть поэтики садж'а. А вот лингвистически во многом за счет возможностей разного прочтения текста, даваемых арабским письмом, объяснить, как он синтаксически связан с тем, что ему предшествует и что за ним следует, оказывается довольно сложно, и комментаторы, как мы увидим, предлагают разные решения, каждое из которых в чем-то несовершенно, и поэтому ни одно из решений окончательно не взяло верх. Можем добавить, что эти синтаксические проблемы подтверждают предположение, что фрагмент есть именно вставка в середину целостного текста. С подобным явлением в сурах тридцатого джуз'а мы встречаемся в первый раз.

С учетом сказанного смысловая **композиция суры** выглядит следующим образом:

- Фрагмент 1 (1-3) — Зачин: Клятва городом и родом: Мекка и род человеческий.
- Фрагмент 2 (4-10) — Сотворение человека.
- Фрагмент 3 (11) — Два выбора, два итога (начало).
- Фрагмент 4 (12-16) — Вставка: Разъяснение, что такое «крутизна».
- Фрагмент 5 (17-20) — Два выбора, два итога (продолжение).

Рифма делит суру несколько по-иному:

— айаты 1-7 — рифма на *-dāl*[4];

— айаты 8-10 — рифма на *-ayn* (окончание двойственного числа);

— айаты 11-20 — рифма на *-ah* (окончание женского рода), причем большинство слов образовано по одной модели, давая для многих корней исключительно редкие формы.

Возможно, таковы были исходные единицы ниспослания, из которых затем формировался текст суры[5], с той оговоркой, как мы указали выше, что в третью часть была сделана вставка, соединенная с рамочным текстом рифмой, ради чего и были использованы слова необычной формы.

Данное предположение подкрепляется еще и тем, что в суре практически нет лейтмотивных лексических повторов, скрепляющих фрагменты друг с другом.

Укажем еще, что в этой суре совсем нет эсхатологических картин, к которым мы привыкли в большинстве предыдущих сур тридцатого джуз'а. Сура обращена в эту жизнь, выбор в которой определяет конечный итог. Это подчеркнуто и названием, и тем, что из всех обязанностей верующего главный акцент в ней сделан на добром отношении к людям.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–3): Зачин: Клятва городом и родом: Мекка и род человеческий

1. *Нет, клянусь этим городом,* لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ (١)

---

4 В одном случае (айат 6) рифма нестрогая, поскольку за *dāl* следует еще долгий алиф, но подобные «нарушения» в садж'е допускаются.

5 Тогда получается, что фрагмент о творении человека был сложен из двух изначально автономных частей: одна (4-7) примыкает к зачину, другая (8-10) подготавливает тему выбора из двух альтернатив, доминирующую во второй половине суры.

2. *А ты обитаешь в этом городе*[6].	وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ (٢)
3. *Клянусь родителем и тем, что он родил.*	وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (٣)

Стих 1: «Нет, клянусь этим городом»:

ЛЕКСИКА: 1) Обороты клятвы в Коране имеют две формы. Они начинаются либо с частицы клятвы *wa-* (*wāw al-qasam*), и это более частотный вариант, либо с глагола *uqsimu «Клянусь...»*, который употреблен и здесь. Причем обороты с глаголом всегда, как и в данном случае, начинаются с частицы отрицания *lā «не, нет»*.

Из восьми случаев употребления оборота с глаголом пять раз он употреблен в позиции клятвенного зачина, отделяющего вторую часть суры от первой и оформляющего ее как самостоятельный текст, который мог бы быть отдельной сурой. Два таких случая мы уже встречали в сурах тридцатого *джуз'а* (81:15; 84:16), см. комментарии к этим сурам. Во всех этих случаях к начальной частице отрицания добавляется частица *fa-*, и элемент *fa-lā* выполняет функцию, аналогичную функции частицы *kallā*, с которой мы уже неоднократно встречались: функцию связи и — одновременно — противопоставления двух высказываний или частей суры.

Оставшиеся три употребления приходятся на две суры (75:1-2; 90:1), причем клятвенный зачин здесь начинает суру. Другими словами, перед ним ничего нет, и функция связки и противопоставления оказывается под вопросом. Отметим, что в обоих случаях отсутствует и частица *fa-*.

В силу этого интерпретация начала суры в этих двух случаях представляет проблему для комментаторов, и они предлагают разные варианты ее решения.

Первое решение — читать не *lā* с долготой, как частицу отрицания, а *la-* без долготы, как частицу подтверждения (*ta'kīd*). Ибн 'Араби указывает, что так читали ал-Хасан ал-Басри,

---

[6] Второй вариант перевода: «*И тебе дозволен этот город*»; см. комментарии.

ал-А'маш и один из семи канонических чтецов — Ибн Касир[7]. Однако большинство чтецов читали и читают *lā*, и этот вариант зафиксирован в стандартном печатном издании Корана, тогда остается вопрос интерпретации. Таких интерпретаций было предложено три.

Второе решение — считать *lā* «избыточным» элементом (*zā'ida*) в синтаксической структуре, не добавляющим ничего к ее смыслу. Это решение выбрал Суйути в Джалалайн и упоминает Ибн 'Араби.

Третье решение — считать *lā* частицей подтверждения (*ta'kīd*), то есть, другими словами, читать как *lā*, а понимать как *la-*.

Четвертое решение — считать *lā* ответом неверным, после которого следует собственно клятва. Другими словами, что смысл *lā* вписан не в контекст, а в ситуацию ниспослания. Это решение возводится к Муджахиду и Абу Бакру ал-'Аййашу. Его выбрал Ибн 'Араби, сказав, что его «нечем опровергнуть», в то время как второе и третье решения — «нечем подтвердить».

2) Слово *balad/balda* «*город, страна*» встречается в Коране в совокупности 14 раз. Оно употребляется в двух различных контекстах:

- как обозначение мертвой страны, которую Господь оживляет, посылая воду (7:57; 25:49; 35:9; 43:11; 50:11), и как обозначение противопоставленной ей доброй страны (7:58; 34:15), а также вообще некоей страны, куда ходят караваны (16:7);
- как обозначение конкретного города, всегда с добавлением указательного местоимения «*этот*» (*hādhā*, *hādhihi*) и чаще всего с определением: либо «*безопасный*», либо «*заповедный*» (2:126; 14:35; 27:91; 90:1-2; 95:3). Определения нет только в суре «Город». Этот город всегда однозначно понимается как Мекка, причем набор контекстов весьма показателен: два раза — клятвы этим городом (90:1-2; 95:3), два раза — этот город упоминается в молитве

[7] Это означает, что данное чтение не является неправильным в силу того, что все семь чтений равно каноничны.

Ибрахима (2:126; 14:35), один раз — Мухаммад говорит, что ему велено поклоняться Господу этого города, который Он сделал безопасным (27:91). Отметим, что название «Мекка» в Коране не встречается. Один раз упомянут город Бакка (3:96), и это имя понимается комментаторами как иносказание для обозначения Мекки. Подобное умолчание можно интерпретировать по-разному, но сам факт его весьма примечателен.

Джалалайн: *lā* — избыточный элемент (*zā'ida*); город — Мекка.

Табари: Всевышний говорит: Я клянусь, Мухаммад, этим городом заповедным, Меккой. Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас, Муджахид, Катада, ʻАта', Ибн Зайд говорили, что имеется в виду Мекка.

Муджахид еще говорил, что имеется в виду заповедная территория (*ḥarām*)[8].

---

[8] Возможно, имеется в виду Ал-Масджид Ал-Харам «Заповедная мечеть», в центре которой находится Каʻба. Другими словами, Муджахид полагал, согласно одному из преданий, что речь идет о клятве не всей Меккой, а только ее храмовым комплексом. Возможно, это утверждение связано с дискуссией между учеными относительно того, какая именно молитва обладает особой ценностью и значением — молитва в Заповедной мечети или молитва во всей Мекке. Первое мнение опирается на хадис, который приводит Табарани с иснадом от Абу-д-Дарда': «Молитва в Заповедной мечети равна ста тысячам молитв, молитва в моей мечети (мечеть Пророка в Медине) равна тысяче молитв, молитва в Байт-ал-Макдис (Иерусалиме) равна пятистам молитвам». Второе мнение основывается на толковании айата (17:1): «Хвала Тому, кто перенес раба Своего из Заповедной мечети в Отдаленную мечеть (Ал-Акса)...», поскольку, согласно преданию, перенос произошел из дома Умм ал-Хани', а он не находился на территории храмового комплекса. ʻАта' в связи с этим сказал: «Вся Мекка — храм (*masjid*)». Отметим еще, что в двух преданиях, приводимых Табари, Муджахид, как и все, утверждает, что речь идет о Мекке и лишь в одном — что речь идет о Хараме. Возможно также, что *ḥarām* употреблено вместо *ḥaram* (на возможность такого употребления указывают словари), и тогда имеется в виду вся заповедная территория, включающая саму Мекку и прилегающие к ней земли.

Ибн Касир: Это клятва Всевышнего Меккой, Матерью селений, когда Пророк в ней жил, чтобы выделить ее великий удел, дающий неприкосновенность (*iḥrām*) ее обитателям.

Хусайф передавал от Муджахида, что *lā* — ответ неверным, а далее следует клятва.

Ибн ʻАббас говорил, что имеется в виду Мекка.

Замахшари: Всевышний клянется заповедным городом и тем, что сказано далее, в том, что человек создан погруженным в тягости и заботы, а между клятвой и объектом клятвы вставка (90:2).

Ибн ʻАраби: Есть несколько вопросов, связанных с этим айатом.

Первое — Ал-Хасан, ал-Аʻмаш и Ибн Касир читали *la-*, а не *lā*, без долготы, как частицу подтверждения, но большинство читало *lā-* как отрицание.

Второе — люди расходились во мнениях относительно следующего вопроса: Если читается *lā* как форма отрицания, то выражает ли частица отрицание или нет?

- Одни считали его «присоединенным» (*ṣila*), как это бывает с частицей *mā* «не». Однако в случае с *mā* это бывает часто, а *lā* было употреблено так лишь в стихе поэта (тавил):

  Вспомнил Лайлу, и нахлынула страсть,
  Струна сердца вот-вот разорвется (*lā yataqaṭṭaʻu*).

  В стихе сказано *lā yataqaṭṭaʻu* «не разорвется», а имеется в виду *yataqaṭṭaʻu* «разорвется».

- Иные считали *lā* подтверждением (*taʼkīd*), так как это засвидетельствовано в речи арабов.

- Абу Бакр ал-ʻАййаш говорил, что иные полагали, что *lā* — возражение словам тех, кто не верит в воскресение, а затем речь начинается заново с клятвы, поскольку, как утверждал ал-Фарраʼ, бывают клятвы, с которых начинают речь, и клятвы, которые следуют за опровержением сказанного ранее.

Ибн ʻАраби считает, что наиболее вероятной является третья версия, «которую нечем опровергнуть», в то время как две первые «нечем подтвердить».

Третье — могут спросить: «Как это Аллах клянется тем, что не есть Он?»

Ответ: «Творец может клясться любым из Своих творений, чтобы возвеличить его».

Четвертое — могут спросить: «А почему Пророку было запрещено клясться чем-либо, помимо Аллаха?»

Ответ: «Относительно установлений, касающихся поклонения, не спрашивают “почему?” Бог устанавливает что пожелает. Он запрещает что пожелает и разрешает что пожелает».

Могут спросить: «А как же известный хадис с верным иснадом, в котором Пророк о бедуине, который спрашивал его об основах веры, а потом воскликнул: “Клянусь Аллахом, я не прибавлю ничего к этому и ничего не убавлю от этого”, сказал: “Если он говорит искренне, то, *клянусь его отцом*, он обрел награду (*aflaḥa*)”».

На это есть несколько возможных ответов:

1) В иных рукописях вместо «клянусь его отцом» написано «клянусь Аллахом» (ср.: в версии Ибн Касира клятвы вообще нет).

2) Такая практика была отменена позднее словами хадиса: «Аллах запрещает вам клясться вашими отцами».

3) Пророку запрещено было клясться в смысле поклонения, а если с языка сорвется частотное выражение, то это не запрещено.

Стих 2: «А ты обитаешь в этом городе»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḥill(un)* встречается в Коране четыре раза. По форме оно — одна из форм масдара от глагола *ḥalla/yaḥillu* «быть дозволенным, разрешенным». Вторая форма масдара от этого глагола — хорошо известное в мусульманском законе слово *ḥalāl*. Три раза это слово совершенно очевидно имеет значение «дозволенное»:

(5:5): *«...пища тех, кому даровано писание, дозволена (ḥill) вам...»;*

(5:5): *«...и ваша пища дозволена (ḥill) им...»;*

(60:10): *«...ни они им не дозволены (ḥill), но те не дозволяются (yaḥillūna) им...».*

Все эти три контекста — мединские. Единственный мекканский контекст — это (90:2), и с пониманием его, как мы увидим далее, возникают проблемы.

Джалалайн: Это обращение к Мухаммаду;

ḥill — *ḥalāl* «дозволен».

Имеется в виду: тебе дозволено (*yaḥillu laka*) сражаться в нем и убивать.

Аллах исполнил это обещание в день взятия Мекки.

Данное предложение — вставка между клятвой и тем, что соединено с ней как однородный член (101:3).

Табари: Этот город — Мекка.

Имеется в виду, что он для тебя, Мухаммад, дозволен. Ты можешь убить того, кого желаешь убить, взять в плен, кого желаешь пленить.

Принято говорить: «Это дозволено (*ḥill*, или *ḥalāl*, или *muḥall*)», «Это запретно (*ḥaram*, или *ḥarām*, или *muḥram*)», «Мы дозволили (*aḥlalnā*)», «Мы запретили (*aḥramnā*)».

Это же говорили и толкователи.

От Ибн ‘Аббаса передавали, что эти слова обращены к Мухаммаду. Он говорил: «Аллах разрешил ему в день, когда он вошел в Мекку, казнить того, кого он пожелает, и оставить в живых того, кого он пожелает. В тот день он убил Ибн Хатала[9], хотя тот и спрятался за пологом Ка‘бы. Больше же никому из людей после посланника Аллаха не было разрешено убивать в Мекке как заповедном месте, которое сам Аллах сделал запретным. Ему же было разрешено то, как он поступил с мекканцами. Разве ты не

[9] Об ‘Абдаллахе ибн Хатале из рода Тайм см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 760–761, 792–793. Отправленный из Медины на сбор заката, Ибн Хатал по дороге убил слугу, а затем и вовсе отказался от ислама. Ибн Хатала казнил ‘Али.

слышал, что Аллах сказал о заповедности *харама* (3:97): “...*а у Аллаха — на людях обязательство хаджа к дому, — для тех, кто в состоянии совершить путь к нему...*”»

Муджахид говорил: «Смысл этих слов: То, как ты поступил, совершив казнь, тебе дозволено».

Еще Муджахид говорил: «Посланнику Аллаха было дозволено то, что он сделал в течение часа».

Еще от Муджахида передают: «Ему было разрешено совершить то, что он пожелает».

Еще от него же передают: «Ты не будешь спрошен за то, что сделаешь в нем. То, что запрещено людям, тебе не запрещено».

От Мансура передают: «Пророку было дано разрешение: “Делай то, что пожелаешь”».

Катада говорил: «Эти слова значат, что он непричастен к греху и нарушениям».

И еще он говорил: «Смысл этих слов: “Тебе это разрешено, ты не совершаешь грех”».

Ибн Зайд говорил: «Никому она не была дозволенной, кроме Пророка. Никому не разрешено было сражаться в ней, но посланнику Своему Аллах сделал ее дозволенной, и он сражался в ней с многобожниками».

‘Ата’ говорил: «Аллах сделал Мекку заповедной. Она не была сделана дозволенной ни одному пророку, кроме Пророка вашего на один час дня».

Ад-Даххак говорил: «Тебе дозволен *харам*[10]. Убей, если пожелаешь, или оставь».

Ибн Касир: Всевышний говорит: Тебе, Мухаммад, дозволено сражаться и убивать в этом городе.

Так передают от Са‘ида ибн Джубайра, Абу Салиха, ‘Атиййи, Катады, ад-Даххака, Судди, Ибн Зайда.

Муджахид говорил: «За то, что ты претерпел в этом городе, он дозволен тебе».

---

[10] Имеется в виду *харам* (*ḥaram*), заповедная территория Мекки. Буквально эта фраза значит «Тебе дозволено то, что запретно (заповедно)» — явная игра слов.

Катада говорил: «Он — твой, ты не совершаешь греха или проступка».

Ал-Хасан ал-Басри говорил: «Аллах сделал его дозволенным для Пророка в течение одного часа дня».

Их толкование подтверждается хадисом, верность которого признается всеми: «Этот город Аллах сделал заповедным в день, когда сотворил небеса и землю, и он останется заповедным по воле Аллаха вплоть до дня воскресения. Ни листа с дерева в нем нельзя тронуть, ни траву срезать[11]. Однако он сделан был для меня дозволенным на час дня. Сегодня же его заповедность восстановлена такой, какой она была вчера. Иначе свидетель сообщит Отсутствующему[12]». В другой версии есть еще слова: «Аллах дозволил посланнику Аллаха, но не дозволил вам».

Замахшари: Из тягот и забот то, что такого, как ты, при всей твоей неприкосновенности, они считают дозволенным в этом городе заповедном подобно тому, как они дозволяют охоту вне *харама* (*ḥaram*).

От Шурахбила передают: «Они считают запретным убивать в нем зверя и обрывать листья с дерев, но считают дозволенным изгнать тебя или убить».

В этих словах подтверждение миссии посланника Аллаха при всех тяготах, что он терпел по вине жителей Мекки, удивление степени их враждебности или утешение посланнику Аллаха, выраженное в клятве городом, заключающееся в том, что человек не может не испытывать проблем.

Поэтому в клятву и вставлено обещание, что он возьмет Мекку, как завершение утешения, чтобы развеять его печали.

Смысл этих слов таков: Тебе в будущем город будет дозволен, чтобы ты мог казнить или взять в плен кого пожелаешь.

Аллах открыл Пророку Мекку и сделал ее для него дозволенной, а ведь она не была открыта или дозволена никому до него. Он

---

[11] Имеется в виду обрывать листья с деревьев или срезать траву на корм скоту.

[12] Мы исходим из понимания слова *ghā'ib* как относящегося к Творцу, а *shāhid* — это скорее всего ангел-наблюдатель, фиксирующий все дела человека.

же сделал дозволенными кого пожелал и запретил касаться тех, кого пожелал. Так, убиты были Ибн Хатал, когда он держался за покрывало Ка'бы, и Микйас ибн Субаба[13], и другие, а дом Абу Суфйана[14] он сделал запретным, а потом сказал: «Аллах сделал Мекку заповедной в день, когда Он сотворил небеса и землю, и она останется заповедной, пока не наступит Час. Она не была дозволена никому до меня и не будет дозволена никому после меня. Мне же она дозволена только один час дня. Нельзя обрывать листья с ее деревьев, ни срезать траву в ней. Звери в ней не убегают. Находку присвоить нельзя, а надо вернуть тому, кто заявляет на нее права».

Ал-'Аббас сказал: «Посланник Аллаха, может быть, все кроме душистого тростника (*idhkhir*)? Он и для кузнецов наших, и для могил наших, и для домов наших».

Посланник Аллаха сказал: «Кроме душистого тростника».

Могут спросить, а есть ли аналоги слова *ḥill* в выражении *anta ḥill* в значении будущего времени?

Мой ответ: Вот, например, слова Его (39:30): *«Ты смертен (*букв. *мертв — mayyit), и они смертны (*букв. *мертвы — mayyitūn)»*, и подобного много в речи рабов Божиих. Так они говорят тому, кому обещают почет или подарок: «Ты — в почете (*mukram*)» и «Ты — с подарком (*maḥbuww*)». В речи же Аллаха этого еще больше, поскольку будущие события для него — такие же, как нынешние наблюдаемые.

Достаточным и решающим доказательством того, что эти слова относятся к будущему времени, является то, что толкование этих слов как относящихся к настоящему времени невозможно, поскольку сура — по общему согласию — мекканская, и где хиджра по отношению ко времени ниспослания суры? Когда еще придет взятие Мекки.

---

[13] Микйас ибн Субаба (или ибн Хубаба) приехал в Медину под видом принявшего ислам, получил выкуп за брата, а потом отомстил обидчику, отрекся от веры и вернулся в Мекку (см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 761).

[14] Согласно преданию, посланник Аллаха сказал при этом: «Кто войдет в дом Абу Суфйана, тот — в безопасности».

Возможно, смысл клятвы такой: Я клянусь этим достойным городом, а среди достоинств его — то, что живешь[15] в этом городе, но к тем грехам, которые творят его обитатели, ты непричастен, и Я по праву возвеличиваю его, поклявшись им.

Ибн ‘Араби: 1) По поводу толкования смысла *ḥill* есть 4 мнения:

1 — ты живешь в этом городе, тогда смысл таков: Я клянусь этим городом, в котором ты живешь, ибо ты высоко вознесен предо Мной и любезен Мне; тогда предложение есть обстоятельство состояния (*ḥāl*);

2 — тебе дозволено в нем убивать. Есть хадис: «Мекку Аллах сделал заповедной в день, когда сотворил небеса и землю. Она никому не была дозволенной до меня и никому не будет дозволенной после меня. Мне же она была сделана дозволенной на один час дня, а потом снова стала такой же заповедной, какой была вчера»;

3 — (восходит ко второму): тебе дозволено войти в нее без *ихрама*; Пророк вошел в нее, а на голове у него был шлем, и он не надел *ихрама*;

4 — (Муджахид): тебе дозволен этот город, на тебе нет того греха, что на остальных; то есть Аллах сделал тебя чистым от грехов, и оно было разъяснено ранее.

2) Первое мнение согласуется с буквальным значением слов и по смыслу соответствует достоинству и высокому положению Пророка.

- Второе тоже согласуется с тем, что уже объяснялось не в одном месте этой книги по поводу допустимости убийства в Мекке и установления насчет этого. Не согласен с этим мнением был только Абу Ханифа.

---

[15] В данном значении в этом выражении употребляется обычно форма *ḥall*, масдар от глагола *ḥalla* «останавливаться, проживать, обитать (в каком-то месте)», однако в словарях специально указывается, что возможно употребление и формы *ḥill* в значении «проживающий, обитающий». Другими словами, допускается альтернативное понимание, но не альтернативное чтение.

- Что касается третьего мнения, то факт, из которого оно исходит, реально был.

Кроме того, люди приходят в Мекку не только для совершения хаджа, но и по делам и тогда могут не носить *ихрам*, ибо носить его постоянно невыносимо.

3) О смысле слов «*этим городом*»: Община согласна в том, что это Мекка, поскольку сура — мекканская. На это указал сам Всевышний, употребив слово *balad* с определенным артиклем, что предполагает, что речь идет о чем-то общеизвестном.

Данное мнение имеет два варианта:

1 — имеется в виду собственно Мекка;

2 — имеется в виду заповедная территория (*ḥaram*), и это правильно, ибо заповедной территорией дома считается и то, что окружает его стены, а заповедная земля возле колодца простирается на сорок локтей[16].

* * *

В толковании данного айата мы видим две линии интерпретации, связанные с пониманием слова *ḥill*.

Первая — тебе «*дозволен*» этот город. Только это истолкование, связанное с основным этимологическим значением слова и подкрепленное остальными контекстами, где употребляется это слово, приводят Табари, Ибн Касир и Суйути в Джалалайн.

Вторая — ты «*живешь, обитаешь*» в этом городе. Это истолкование у Замахшари упоминается как неосновное, а Ибн ʻАраби называет его первым, добавляя, что именно оно согласуется с буквальным смыслом слова, равно как и со статусом Пророка[17]. Более того, он указывает, что Абу Ханифа, в отличие от четырех других основателей школ закона, был не согласен с первым мнением.

---

16 Ибн ʻАраби фактически говорит, что заповедная территория Мекки включает и ее окрестности.

17 Ибн ʻАраби выделяет и перечисляет четыре разные точки зрения, но фактически истолкования 2-4 — это версии понимания слова *ḥill* в смысле «дозволен».

В любом случае, поскольку второе толкование отсутствует в Джалалайн, можно утверждать, что основным оно так и не стало. Почему же все-таки оно появилось, хотя аргументы в пользу первого мнения, как мы видели, очень сильны?

Дело, как нам представляется, в датировке суры. Сура эта по стилю, по содержанию — мекканская. Это и утверждают практически все ученые и комментаторы. Фраза *wa-anta ḥillun bi-hādhā-l-balad*, согласно правилам грамматики, должна относиться к настоящему времени, и с ее интерпретацией возникает проблема. Какой смысл может иметь фраза *«Тебе (в настоящее время) дозволен этот город»* в то время, когда Мухаммад еще живет в Мекке и его пророческая миссия еще только-только началась. Это разрешение как относящееся к настоящему времени имеет смысл тогда, когда Мухаммад со своими сподвижниками входит в покорившуюся Мекку, но тогда этот текст по времени ниспослания должен быть мединским.

Собственно, это и предлагали неупомянутые Суйути и Ибн ал-Гарасом ученые, относившие эту суру к мединским (см. выше введение к комментарию суры). Таков был крайний вариант преодоления сформулированной проблемы — передатировка, практически никем не поддержанная.

Другой вариант — это переосмысление *ḥill* как *«обитаешь, живешь»*, и тогда смысл айата вполне согласуется с мекканским временем. В таком значении обычно употребляется форма *ḥall* (см. выше), но в словарях специально указывается, что и форма *ḥill* может иметь это же значение, причем со ссылкой как раз на данный айат. Собственно это и есть второе истолкование, упоминаемое Замахшари и Ибн ʻАраби и поддержанное, по словам второго, Абу Ханифой.

Третий вариант — предложенный много позже времени Абу Ханифы — принадлежит Замахшари. Знаменитый грамматист, он убедительно доказывает, приводя аналогичные места из коранического текста, что фраза может относиться и к будущему времени, а значит, нет никакой нужды ни менять датировку суры, ни переосмысливать значение слова *ḥill*. В результате этого первое истолкование окончательно утвердилось, и Суйути в Джалалайн упоминает только его.

Данное истолкование очень важно еще и потому, что оно позволяет комментаторам подчеркнуть заповедный статус Мекки, который никогда более не может быть нарушен. Комментаторы делают акцент на исключительности коранического разрешения на казнь злейших врагов ислама в самой Мекке после ее взятия и его кратковременности (всего один час). Разрешение, как получается, было дано задолго до событий, к которым оно относится (см. комментарий Замахшари), как своего рода обетование будущей победы.

Причины для того, чтобы сохранить это истолкование, были, как мы видим, весьма серьезные. Однако если попытаться представить себе, какой смысл могли иметь эти слова для верующих и для самого Пророка в момент ниспослания этих айатов, то второе истолкование становится исторически первым. Опять, как и в зачине суры 89, за первоначальным смыслом по мере хода пророческой миссии, много лет спустя, уже в Медине, стал просвечивать и второй, глубинный смысл, ставший для комментаторов главным.

В традиции перевода Корана на русский язык, напротив, именно первоначальный смысл дал основной вариант переложения текста по-русски.

Так переводят Саблуков: *«и ты житель этого города»*; Крачковский: *«И ты живешь в этом городе»*; Османов: *«Ведь ты, (Мухаммад), обитаешь в этом городе»*; Порохова: *«в котором ты живешь»*; Кулиев: *«Ты обитаешь в этом городе»*. Этот вариант выбрали и мы[18]. Однако и второе истолкование тоже нашло отражение в переводах. Богуславский: *«в которой (= стране. — Д. Ф.) тебе дозволено многое»*; Ушаков: *«сей город для тебя доступен, (о Мухаммад)»*; Шидфар: *«А тебе, о Мухаммад, дозволено все в сем поселении»*.

[18] Возможно, на выбор перевода на русский язык многими переводчиками както повлияла, прямо или опосредованно, позиция, занятая Абу Ханифой, в понимании смысла этого айата.

Стих 3: «Клянусь родителем и тем, что он родил»:

Джалалайн: *«родитель»* — Адам;
«то, что он породил» — его потомство.

Табари: Всевышний поклялся родителем и ребенком, которого он породил.

Толкователи расходились во мнениях о смысле этих слов.

- Одни говорили, что под словом *wālid* имеется в виду каждый родитель, а под словами *mā walad* — всякий бесплодный, неспособный иметь потомство[19].

  Это мнение передавал Шурайк через ʻИкриму от Ибн ʻАббаса.

  ʻИкрима передавал от Ибн ʻАббаса и наоборот, что имеется в виду бесплодная[20] и та, что рожает. Сам ʻИкрима говорил это же.

- Иные говорили, что имеется в виду Адам и его потомство. Так передавали от Ибн ʻАббаса, утверждали Муджахид, Катада, Абу Салих, ад-Даххак и Суфйан.
- Иные говорили, что имеется в виду Ибрахим и его потомство. Так говорил Абу ʻИмран ал-Джауни.

Правы же те, кто говорил, что Аллах поклялся каждым родителем и его детьми, ибо слова Аллаха имеют общий смысл, и приписывать им особое значение можно только при наличии доказательства либо от предания, либо от разума. Но преданий таких нет, и рациональных доказательств тоже не имеется. Значит, надо понимать эти слова в общем смысле, как они и сказаны.

Ибн Касир: Ибн Джарир передавал через Шурайка от ʻИкримы, а тот — от Ибн ʻАббаса, что имеется в виду родитель и бесплодный, у которого нет потомства. Это же передавал Ибн Аби Хатим в предании от Шурайка.

---

[19] В этой интерпретации слово *mā* понимается не как относительное местоимение со значением «то, что», а как частица отрицания, а все словосочетание тогда выражает смысл «не родивший».

[20] Слово *ʻāqir* не может присоединять формальный показатель женского рода и поэтому значит и «бесплодный», и «бесплодная».

‘Икрима говорил: «*wālid* — бесплодный, *mā walad* — тот, кто рождает». Это тоже передавал Ибн Аби Хатим[21].

Муджахид, Абу Салих, Катада, ад-Даххак, Суфйан ас-Саури, Са‘ид ибн Джубайр, Судди, ал-Хасан ал-Басри, Хусайф, Шурахбил ибн Са‘д и другие: *wālid* — Адам, *mā walada* — его потомки.

Мнение Муджахида и тех, кто думал так же, — сильное верное, ибо Всевышний поклялся сначала Матерью городов (*Umm al-qurā*), то есть поселений, а потом поклялся теми, кто населяет их, то есть Адамом, отцом всех людей (*abū-l-bashar*), и его потомством.

Абу ‘Имран ал-Джауни говорил, что это Ибрахим и его потомство. Это мнение передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим, но сам Ибн Джарир выбрал другое толкование, а именно что смысл выражения — общий и имеется в виду всякий родитель и всякий ребенок. Это толкование тоже возможно.

Замахшари: Могут спросить, кто имеется в виду под словами *«родителем и тем, что он породил»*?

Ответ таков: Это посланник Аллаха и те, кого он породил[22]. Всевышний поклялся городом, который есть родина посланника Аллаха и заповедное место (*ḥaram*) предка его Ибрахима, где вырос предок его Исма‘ил, а также самим посланником Аллаха и его потомством прежде всего, ибо он тоже из детей этого города.

Могут спросить, а почему *wālid* стоит в неопределенном состоянии?

Ответ таков: Неопределенное же состояние оставляет некоторую недосказанность, которая делает сказанное более торжественным.

Могут спросить, а почему не сказано *man walada* «тем, кого он породил»?[23]

Мой ответ: Это как в словах Его (3:36): *«...Аллах лучше знает, что она родила...»*, то есть что именно она родила[24].

---

[21] Можно заметить различие в передаче этого мнения ‘Икримы. По версии Табари, речь явно идет о женщинах, а в передаче Ибн Касира — о мужчинах.

[22] Подобное толкование явно согласуется со взглядами шиитов.

[23] Строго говоря, фраза *mā walada* «то, что он породил» грамматически, формально должна относиться к неодушевленным объектам.

Говорили еще, что это обозначает Адама и его потомство.

Еще говорили, что имеются в виду каждый родитель и каждый ребенок.

* * *

В толковании этого айата, как мы видим, выделяются три основных понимания его смысла.

Первое — имеется в виду каждый родитель и каждый рожденный, то есть все люди вообще, или род человеческий. Это толкование хорошо согласуется как с тем фактом, что слово *wālid* «родитель» стоит в неопределенном состоянии, а также с тем, что в следующем айате слово *«человек»* относится ко всему роду человеческому, как прямо утверждают комментаторы.

Второе — что имеется в виду конкретный родитель и его потомство. Вариантов три. Либо это Адам и его потомство, и тогда толкование фактически совпадает с первым пониманием. Либо это Ибрахим и его потомство, и тогда это особая выделенность рода Авраама, из которого происходят арабы и сам Мухаммад. Либо, как предполагает Замахшари, это сам Мухаммад и его потомство, и это толкование приобретает особое значение в контексте учения шиитов. Это толкование, пожалуй, самое популярное, хотя тут приходится искать ответ на вопрос, почему все же ключевое слово стоит в неопределенном состоянии. Ответ Замахшари очень искусен, но до конца не убедителен.

Третье — что имеются в виду как те, кто имеет потомство, так и бесплодные, у которых потомства нет. Это толкование опять-таки, по сути, совпадает с первым пониманием, поскольку оно охватывает всех людей. Однако оно — самое натянутое из трех, отнесено ли оно к мужчинам, как у Табари, или к женщинам, как у Ибн Касира. Источником этого понимания является, по-видимому, попытка осмыслить причину, по которой употреблено *mā* вместо *man*. В этой интерпретации *mā* толкуется не как относительное имя

---

[24] В цитируемом айате дальше следует: «...*ведь мужской пол не то, что женский*...» Замахшари имеет в виду, что так может быть сказано, когда речь идет не об одушевленности ребенка, что само собой разумеется, а о некоей качественной его характеристике.

«то, что», которое на первый взгляд не подходит для упоминания людей, а как частица отрицания. Как мы можем видеть, и здесь именно Замахшари лингвистически обосновывает возможность употребления *mā* в значении *man*.

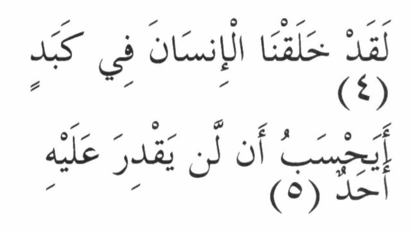
Фрагмент 2 (4–10): Сотворение человека

Первый айат данного фрагмента является объектом серии клятв, которыми открывается сура. Это настолько очевидно, что из комментаторов об этом говорит только Табари. Это значит, что данный айат фактически входит в смысловом отношении в оба фрагмента, завершая первый и начиная второй, как бы стирает грань между ними, цементируя единство первой части суры (айаты 1-7), объединенной единой рифмой и скорее всего ниспосланной разом.

Сам же фрагмент о творении человека фактически распадается на две части: 4-7 и 8-10, различающиеся рифмой. Единство и завершенность, смысловую и формальную, первому из них придает то, что айаты 5 и 7 образуют отчетливый параллелизм. Они построены одинаково, начинаются одинаково: «*Неужели он полагает...*» Они даже в языковом отношении перекликаются между собой, поскольку и там, и там вместо частицы *annahu* «что», которую по смыслу требует глагол, употреблена частица *an* «чтобы». Не заметить этот параллелизм очень трудно, практически невозможно. В каком-то смысле они являются рефреном в структуре этой части, которая, получается, состоит из двух одноайатных тезисов и двух рефренов.

Взятые вместе, оба рефрена (айаты 5 и 7) создают отчетливую интонацию угрозы: неужели человек полагает, что никто не одолеет его; неужели он полагает, что никто не наблюдает за ним, не упуская ничего из его дел. Угроза эта приобретает особую силу потому, что она высказана Творцом.

Отметим, что единство этим айатам придает именно рефрен, поскольку оба тезиса (айаты 4 и 6), построенные поразному (у них даже рифма не совсем одинаковая), и говорят о разном. Да и в чем суть связи их с рефреном, тоже не сразу можно углядеть. Осмыслением этих связей и занимаются комментаторы.



4. *Мы сотворили человека в заботах.*

5. *Неужели он полагает, что его никто не перемо-жет?*

Стих 4: «Мы сотворили человека в заботах»:

ЛЕКСИКА: Слово *kabad* употреблено в Коране только один раз, в этом айате, и однокоренных слов в тексте Писания у него нет.

Толкования этого слова столь разнообразны, что это вызывает недоумение. Основных вариантов три.

Первый — это слово обозначает заботы, тяготы и невзгоды, которые выпадают на долю человека и которые он вынужден терпеть.

Второй — это слово обозначает прямоту и соразмерность человеческого тела, что отличает его от всех прочих существ, ибо человек создан тянущимся вверх.

Примечательно, что оба этих толкования разные авторитеты возводят к Ибн ‘Аббасу.

Третий — это слово обозначает небо, небеса, ибо там был сотворен человек[25]. Это самое экзотическое толкование фактически восходит лишь к Ибн Зайду.

Только первое толкование находит свое обоснование в языке, как справедливо указывает Табари. Как подробно описывает Замахшари, исходно этот корень связан с обозначением печени. Данная же форма является названием болезни печени, а отсюда — и всяких бед, напастей и забот вообще. Не случайно Табари, Замахшари и Суйути в Джалалайн выбирают именно это толкова-

---

[25] И по Библии, и по Корану сотворенный Адам был помещен в сад Эдемский, где скорее всего он был и сотворен. Однако местоположение сада Эдема и его отношение к тому раю, куда попадут праведники после смерти, является вопросом дискуссионным.

ние. Однако Ибн Касир склоняется ко второму варианту, хотя остается не вполне ясным, в силу каких причин слову можно приписать такое значение.

Джалалайн: «*человека*» — род человеческий;

kabad — это *naṣab* «тягости, страдания» и *shidda* «тяготы, заботы».

Человек терпит (*yukābidu*) тяготы этого мира и ужасы мира иного.

Табари: Это — объект (*jawāb*) клятвы. Так утверждал, например, Катада.

Толкователи расходились во мнениях в понимании этих слов.

- Одни говорили, что смысл: Мы сотворили Адама в заботах, тяготах и страданиях.

  Так, Ибн ‘Аббас говорил: «в тягостях (*naṣab*)», а в другой передаче: «в заботах (*shidda*)».

  Ал-Хасан, ‘Икрима и Муджахид говорили: «в заботах (*shidda*)».

  Катада говорил: «Поскольку человек сотворен на страдания, сын Адама встречает только тяготы этого мира и мира иного».

- Иные говорили: человек сотворен так, как никто больше не был сотворен.

  Ал-Хасан говорил: «Не сотворил Аллах никого, кто вытерпел бы столько, сколько сын Адама».

  Он же говорил: «Он терпит беды этого мира и ужасы мира иного».

  Ибн ‘Аббас говорил: «Человек весь в заботах, чтобы прожить, он рождается и живет в муках. У него режутся зубы».

  Муджахид говорил: «Как мучительно, когда выпадают зубы»[26].

---

[26] Можно заметить, что второе толкование, по сути, всего лишь вариация первого суждения.

- Иные говорили, что смысл этого: человек сотворен прямым, с соразмерной фигурой.

  Это передают от Ибн ‘Аббаса, а говорили, что он утверждал: «Человек создан в заботах».

  ‘Икрима говорил: «с прямой фигурой».

  Абу Салих говорил: «с соразмерной фигурой». Он же говорил: «стоящим прямо».

  Ад-Даххак говорил: «Человек создан стоящим прямо, на двух ногах. Ни одно животное не создано таким».

  Муджахид говорил: «Человек создан тянущимся вверх»[27].

- Иные говорили, что это значит, что он создан на небесах.

  Ибн Зайд говорил, что имеется в виду небо, которое называется *kabad*.

Самое правильное из этих мнений — человек создан, чтобы терпеть тяготы этого мира и справляться с ними, а *kabad* значит «заботы и тяготы» (*shidda*).

Я считаю это мнение самым правильным, ибо такое значение слова *kabad* известно в речи арабов.

Ибн Касир: От Ибн Мас‘уда, Ибн ‘Аббаса, ‘Икримы, Муджахида, Ибрахима ан-Нах‘и, Хайсамы, ад-Даххака и других передают, что *fī kabad* значит «прямым, вытянутым вверх» (*muntaṣiban*).

Ибн ‘Аббас еще добавлял, как от него передают: «Он создан так еще в животе матери».

kabad значит «выровненность, стройность» (*istiwā’*) и «прямота» (*istiqāma*)[28].

---

[27] Возможно, это толкование обусловлено не словарем, а контекстом и представляет собой попытку усмотреть или установить смысловую связь со второй частью фрагмента о творении, где последний айат звучит так: «*И не направили его к двум высотам*» (90:10). Тогда связь получается такая: человек создан не так, как все прочие твари; в самой его фигуре заложено стремление вверх, и именно его Бог повел по путям добра и зла.

[28] В словаре «Лисан ал-‘араб» такое толкование слова возводится к известному куфийскому грамматисту и корановеду ал-Фарра’.

Смысл же высказывания: Мы сотворили человека стройным, прямым (*sawiyy mustaqīm*). Ср. (82:6-8): «*Человек, что искушает тебя о Господе твоем щедром, который сотворил тебя, выровнял тебя и соразмерил тебя, в том образе, в каком пожелал, сложил тебя*»; (95:4): «*Мы сотворили человека лучшим сложением*»[29].

Ибн Аби Нуджайх, Джурайдж и 'Ата', передавая от Ибн 'Аббаса, говорили, что *fī kabad* значит «в тяготах и заботах», упоминали его рождение и то, что у него потом режутся зубы.

Муджахид говорил, что *fī kabad* значит «капля, потом сгусток, потом зародыш»[30], а также что человек мучается (*yatakabbadu*) уже при зачатии[31].

Муджахид еще говорил, что об этом же слова (46:15): «*Мать носит его с тягостью и производит с тягостью*», — и продолжал, что она и выкармливает его с тягостью, и дальнейшее пропитание добывает он в тягости, и все это он терпит (*yukābidu*).

Са'ид ибн Джубайр говорил, что эти слова значат, что человек сотворен в заботах и необходимости в трудах добывать хлеб свой[32].

Примерно это же говорили 'Икрима и Катада.

Ибн Аби Хатим передавал, что Абу Джа'фар ал-Бакир спросил одного человека из ансаров об этих словах, а тот ответил: «Прямым и соразмерным», и Абу Джа'фар этого не опроверг[33].

---

[29] Связь данного айата с процитированными местами из Корана проступает только при данном толковании.

[30] Ср. (22:5; 23:14).

[31] Подобное толкование явно ориентировано на айаты 8-9, где процесс творения человека предстает как процесс созидания его телесного организма, который происходит в утробе матери.

[32] Оба высказывания Муджахида вместе с замечанием Са'ида ибн Джубайра образуют явную параллель к библейскому тексту. Там, изгоняя Адама и Еву из рая, Всевышний сказал Еве: «умножу скорбь твою в беременности твоей» (Быт 3, 16). Адаму же Он сказал: «со скорбию будешь питаться от нее (= земли. – *Д. Ф.*) во все дни жизни твоей» (Быт 3, 17).

[33] Поскольку пятый шиитский имам Абу Джа'фар ал-Бакир (ум. 732 или 736) считается основоположником шиитской традиции экзегетики, это толкование должно быть распространено у шиитов.

От ал-Хасана передают, что, прочтя этот айат, он сказал: «И в этом мире терпит, и в мире ином терпит», а по другой версии: «Терпит и тягости этого мира, и ужасы мира иного».

Ибн Зайд говорил, что Адам был сотворен на небесах, которые и были названы *kabad*.

Ибн Джарир выбрал толкование: «терпит тяготы и заботы».

Замахшари: Изначально *kabad* производно от глагола *kabada*, который означает «иметь больную печень», когда она раздувается и опухает и человек испытывает страдания и мучения, а потом это слово стали употреблять применительно ко всем тяготам и мучениям вообще. Уже от этого значения произошел глагол *kābada* «терпеть, испытывать мучения, заботы». Говорят также: «Он его уничтожил (*kabada*)», то есть изначально: поразил в печень. Поэтому слова *fī kabad* значат «в тягости и заботах».

Слова *fi kabad* могут значить «в болезни», а имеется в виду болезнь сердца и гнилое нутро. Тогда имеются в виду те, относительно кого Аллах знал, еще когда творил их, что они не уверуют и не будут совершать добрые дела.

* * *

Можно заметить, что на фоне основного толкования айата, основанного на лексическом значении *kabad*, возникают различные оттенки или варианты истолкования, которые ориентированы на согласование этого айата со второй частью фрагмента. Так, толкование, которое Ибн Касир выбирает как основное: «человек создан прямым, вытянутым или стремящимся вверх», хотя и не может быть выведено из лексического значения ключевого слова, находится в согласии с толкованием «*двух высот*» (90:10) как путей добра и зла. Толкование выражения *fi kabad* как описывающего процесс внутриутробного развития ребенка и последующего его кормления грудью, которое восходит к Муджахиду, прекрасно соотносится с физиологичностью картины, нарисованной в айатах (90:8-10), и пониманием *najdayn* «*двух высот, двух холмов*» как образа женской груди — источника пищи для младенца.

Стих 5: «Неужели он полагает, что его никто не переможет?»:

Джалалайн: *yaḥsabu «полагает»* — воображает (*yaẓunnu*)[34].

Речь идет о курайшитском силаче, а именно об Абу-л-Ашадде ибн Каладе, кичившемся своей силою;

an «букв. чтобы» — сокращение от *annahu* «что».

Неужели он полагает, что никто его не переможет, ведь Аллах пересилит и его.

Табари: Говорят, что это ниспослано о некоем конкретном человеке из бану Джумах, которого звали Абу-л-Ашаддайн. Он был очень сильным. И вот Всевышний сказал: Неужели этот силач, столь могучий и выносливый, полагает, что никто не победит и не одолеет его. Нет, Аллах победит его и сокрушит его.

Ибн Касир: Ал-Хасан ал-Басри говорил, что имеется в виду: неужели он полагает, что никто не осилит его и не отнимет его богатство.

Катада говорил: «Сын Адама полагает, что он не будет спрошен о его богатстве, откуда он его взял и на что потратил?»

Судди говорил: «Одолеет его Аллах, велик Он и славен».

Замахшари: Слова эти обращены к одному из курайшитских силачей, от которых Мухаммад и правоверные вытерпели то, что вытерпели.

Смысл этих слов: Неужели этот богатырь, превосходящий соплеменников силой и считавший мусульман слабыми, полагает, что не наступит воскресение и никто не сможет ему отомстить и воздать за все, что он сделал?

Говорили, что тот, кто *«полагает, что его никто не переможет»,* — это Абу-л-Ашадд. Он был очень сильный. Для него расстилали кожу из ‘Указа. Он вставал на нее и говорил: «Кто

---

[34] Данное толкование, которое приводит только Суйути, можно назвать «уточняющим комментарием», поскольку слово *yaḥsabu* «полагает» может равно относиться и к тому, что имеет место в действительности, и к тому, что в реальности не существует. Слово же *yaẓunnu* «воображает, строит догадки» содержит в своей семантике оттенок негативной оценки того, что является его объектом. Отсюда *ẓunūn* «вымыслы, домыслы, догадки».

сдвинет меня с нее, получит то-то и то-то». И удавалось пошатнуть его лишь чуть-чуть, но ноги его оставались стоять там, где стояли.

Говорили еще, что имеется в виду ал-Валид ибн ал-Мугира.

Далее же упомянуто то, что этот человек говорит сейчас.

* * *

В комментариях можно выделить две линии толкования того, кто этот человек, который полагает, что на него не найдется управы. Это либо силач (Табари и Суйути в Джалалайн, которые приводят только это толкование), и тогда большинство комментаторов называют Абу-л-Ашадда, либо богач (Ибн Касир, который альтернативное толкование не упоминает). Замахшари приводит оба толкования, причем в качестве богача, который мог иметься в виду, он называет ал-Валида ибн ал-Мугиру. Понимание человека, о котором идет речь, как богача лучше согласуется, как справедливо указывает Замахшари, с последующими айатами. Ведь далее человек упоминает, что он извел попусту огромное богатство (90:6), а еще ниже в кораническом раскрытии понятия *raqaba* «крутизна» дается пример правильного расходования достояния, когда человек помогает от достатка своего бедным и сирым (90:13-15).

6. *Говорит он: «Я извел богатство несметное!»*	يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا (٦)
7. *Неужели он полагает, что никто не видел его?*	أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ (٧)

Стих 6: «Говорит он: “Я извел богатство несметное!”»:

ЛЕКСИКА: Слово *lubad* употреблено в Коране один раз, только в этом айате. Единственное однокоренное слово — *libad* — тоже встречается в Коране один раз (72:19): *«...они готовы собраться вокруг него густотой (libad)»*. Оба слова образованы от корня, основное исходное значение которого «приставать, прилипать», а также «слипаться, сваливаться», в том числе и в отноше-

нии к войлоку. Эта исходная семантика и составляет основу значения, в котором слово употреблено в данном контексте. Вариантов чтения этого слова Табари и особенно Замахшари приводят множество, что показывает, что слово было не из числа частотных, хорошо знакомых слов. Отметим, что среди этих вариантов есть и тот, что совпадает с (72:19).

Джалалайн: *ahlaktu «извел напрасно, погубил»* — потратил на вражду с Мухаммадом;

māl lubad — большое богатство, собранное в кучу.

Табари: Этот крепкий силач говорит: «Я извел огромное богатство на вражду с Мухаммадом, я столько потратил», но он лжет.

Слово же *lubad* происходит от глагола *talabbada* «слипаться, сбиваться в кучу», и значит оно «нечто большое, собранное вместе, в кучу».

Говорят также: «Прилипло, пристало (*labada*) к земле».

Это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил, что *māl lubad* значит «очень большое богатство». То же утверждал и Муджахид.

Муджахид еще говорил, что *lubad* значит «очень большой, очень много». То же говорили Катада и Ибн Зайд.

Чтецы читали это слово по-разному. Сообщество чтецов стольных городов читало *lubad* без удвоения, а Абу Джаʻфар читал *lubbad* с удвоением.

Ибн Касир: Сын Адама говорит: Я потратил огромное богатство; а *lubad* значит «очень большое». Так толковали Муджахид, ал-Хасан, Катада, Судди и другие.

Замахшари: *lubad* значит «очень большое».

Он потратил это на то, что люди времени невежества (*джахилиййи*) называли делами чести, чтобы показать себя и похвастаться.

Читали *lubad* и *libad* как множественное число либо от *lubda*, либо от *libda*. А значение его производно от *talabbada* «слипаться, собираться в кучу», и значит оно «очень много». Читали еще *lubud* как множественное число от *labūd* и *lubbad* как множественное число от *lābid*.

* * *

В комментариях можно заметить, что ранние толкователи ничего не говорят о том, на что было напрасно потрачено это богатство. Версии на этот счет появляются только у поздних письменных комментаторов, причем мнения расходятся. Ибн Касир вообще не касается этого вопроса, хотя не может не знать, что говорили по этому поводу Табари и Замахшари. Табари и Суйути полагают, что эти средства были потрачены на вражду с Мухаммадом, а Замахшари — что они были израсходованы на пустое тщеславие. Версия Замахшари выглядит более предпочтительной, поскольку речь идет о раннем тексте, ниспосланном за много лет до хиджры и начала военного противостояния мекканцев, на которое они потратили много средств.

Стих 7: «Неужели он полагает, что никто не видел его?»:

Как было отмечено выше, этот айат построен точно так же, как и айат (90:5), являя собой классический пример синтактико-смыслового параллелизма. Начинаются они совершенно одинаково «*Неужели он полагает, что...*», причем в обоих случаях частица *an* «чтобы» употреблена в значении «что». Перекличка же концовок создает отчетливую интонацию угрозы (Неужели он полагает, что никто не одолеет и не накажет его, что никто не видел его дела?), подчеркнутую грамматически и лексически. Грамматически — тем, что в первом случае употреблен глагол будущего времени с частицей *lan*, а во втором — прошедшего времени с частицей *lam*.

Лексически — тем, что оба айата кончаются словом *aḥad*, которое в отрицательном высказывании значит «никто», а в утвердительном выступает как утверждение единобожия (*tawḥīd*) — «Единый». В данном же случае высказывания — не отрицание и не утверждение, но вопрос, хотя и риторический. В силу этого сквозь перевод «никто» просвечивает «никто, кроме Единого»[35].

[35] Оба значения слова *aḥad* обыгрываются в сопоставлении и противопоставлении в суре 110, где первый айат завершается этим словом в значении «Един», а последний — тем же словом в значении «никто, ни один».

Джалалайн: *an* «*букв.* чтобы» — сокращение от *annahu* «что».

Неужели он воображает, что никто не видел, сколько он потратил. Нет, Аллах знает, сколько он потратил, знает без преувеличения, а образ этот относится к дурным делам.

Табари: Неужели сказавший «Я извел несметное богатство» воображает, что никто не видел, как он его тратил и в каком размере.

Катада говорил: «Сын Адама, ты будешь спрошен о богатстве. Как ты его приобрел? Как ты его потратил?»

Ибн Касир: Муджахид говорил, что слова *«что его никто не видел»* означают: «что Аллах его не видел». Это же утверждали другие ранние толкователи.

Замахшари: Неужели он думает, что никто не видел, сколько он тратил на плачи по людям и на похвальбу? Нет, Аллах видел его, был над ним надзирателем.

Возможно еще, что местоимение в словах *«он полагает»* относится к слову *al-insān «человек»* в (90:4).

Слова же *fi kabad*, как было отмечено, значат тогда — *«в болезни»*, а имеется в виду болезнь сердца и гнилое нутро, а в айате (90:4) имеются в виду те, относительно кого Аллах знал, когда сотворил их, что они не уверуют и не будут совершать добрые дела[36].

* * *

Можно заметить, что в толковании этого и предыдущего айата комментаторы подчеркивают, что богатый будет спрошен о своем богатстве, о его происхождении и о том, как он его тратил, что все известно Всевышнему. Люди могут не знать, а Аллах видит все.

---

[36] Замахшари предполагает, что данный айат может иметь и более общий смысл, относясь не только к тому, кто говорит (90:6), но и вообще ко всем не уверовавшим, а айат (90:4), напротив, относится не к каждому человеку, а лишь к тем, кто обречен на неверие и грехи. Иными словами, в такой интерпретации смысл (90:7) расширяется, а смысл (90:4) — сужается.

8. *Разве Мы не наделили его двумя глазами,* — أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ (٨)

9. *И языком, и двумя губами,* — وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩)

10. *И не направили его к двум высотам?* — وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (١٠)

Стихи 8-9: «Разве Мы не наделили его двумя глазами, и языком, и двумя губами»:

ЛЕКСИКА: Слово *shafatayn «губы»* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: Это вопрос в смысле утверждения.

Табари: Всевышний говорит: Разве Мы не наделили сказавшего «Я извел несметное богатство» глазами, чтобы он увидел ими доказательства, явленные ему Аллахом, языком, чтобы он выражал им себя и свои желания, и губами, даровав ему все эти дары.

Катада говорил: «Все это явные дары Аллаха, которые Он подтверждает, чтобы ты был благодарен Ему».

Ибн Касир: Глаза — чтобы видеть, язык — чтобы говорить и выражать им свои мысли, губы — чтобы использовать их для речи и еды и как украшение лица и рта.

Ибн ‘Асакир в биографии Абу-р-Раби‘а ад-Димашки передавал от Макхула: Пророк говорил: «Всевышний говорит: “Сын Адама, Я даровал тебе огромные неисчислимые блага, которые не исчерпать благодарностью. Я даровал тебе глаза, которыми ты смотришь, и сделал им веки, чтобы ты смотрел на то, что дозволено, а увидев то, что не дозволено, закрывал бы глаза веками, чтобы не смотреть на это. Я даровал тебе язык и губы, чтобы закрывать его, чтобы ты говорил о том, что тебе велено и дозволено, а если тебе придет в голову то, что тебе запрещено, ты бы сомкнул губы. Я дал тебе проход и дал тебе заслонку. Ты выводишь наружу то, что тебе дозволено, а если попадется что запретное, ты закрываешь заслонку. Сын Адама, ты не вынесешь Мой гнев и не выдержишь Мое наказание”».

Замахшари: Глазами ты видишь все зримое. Язык передает твои мысли. Губы, будучи сжаты, закрывают то, что внутри. Их ты используешь, когда говоришь, ешь или пьешь, дуешь и так далее.

Стих 10: «И не направили его к двум высотам?»:

ЛЕКСИКА: Слово *najd*, двойственное число *najdayn*, встречается в Коране один раз, только в этом айате. Его лексическое значение «возвышенность, плоскогорье, высота», отсюда географическое название Неджд, известное каждому, кто знаком с географией Аравийского полуострова.

Джалалайн: Мы указали (*bayyannā*) человеку пути добра и зла.

Табари: *najdayn* — два пути, так как *najd* — это дорога, ведущая вверх.

Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этих слов.

- Одни говорили, что это путь добра и путь зла, как в словах Его (76:3): *«Мы направили (hadaynā) его по пути либо благодарным, либо неблагодарным»*.

  Так, ‘Абдаллах [ибн Мас‘уд] говорил, что это добро и зло, а еще он говорил, что это высота добра и высота зла. Так же говорил ад-Даххак.

  Ибн Аббас говорил, что это верный путь (*hudā*) и заблуждение (*ḍalāla*), а еще он говорил, что это путь (*sabīl*) добра и путь зла. Так же говорил Муджахид.

  ‘Икрима и Муджахид говорили, что это добро и зло.

  От ал-Хасана передают, что посланник Аллаха говорил: «Это две высоты: высота добра и высота зла, но Он не сделал высоту зла более привлекательной для человека, чем высоту добра».

  То же передает и ‘Атиййа Абу Вахб, и Катада.

  Абу Зайд говорил об этих словах, что человек идет по пути добра или зла, и прочел (76:3).

- Иные говорили, что смысл этого: Мы направили его к женской груди (*thadyayn*), то есть к двум путям, которыми человек кормится, и из этого строится его мясо и плоть.

Так говорил Ибн 'Аббас. То же передавали от ад-Даххака.

А ар-Раби' ибн Хайсам говорил, что женская грудь (*thadyayn*) не имеется в виду.

Других суждений на этот счет мы не знаем. Более правильным из этих двух мнений, на наш взгляд, является суждение, что имеются в виду пути добра и зла, а не грудь, хотя она есть два пути к молоку. Ведь о добре и зле говорится в (76:2-3), так же как и здесь.

Ибн Касир: Суфйан ас-Саури передавал от 'Абдаллаха ибн Мас'уда, что *najdayn* — это добро и зло.

То же передавали от 'Али, Ибн 'Аббаса, Муджахида, Абу Салиха, 'Икримы, Абу Ва'ила, Мухаммада ибн Ка'ба, ад-Даххака, 'Ата' ал-Хорасани и других.

Ибн Вахб от Анаса ибн Малика: Посланник Аллаха сказал: «Таковы две высоты, но Он не сделал высоту зла более привлекательной для человека, чем высоту добра».

Это передавал только Синан ибн Са'д, а говорят, что его имя было Са'д ибн Синан. Ибн Ма'ин ему доверял, Ахмад и Наса'и считали его отвергаемым хадисом.

Ибн Джарир передавал от Абу Раджа': Я слышал, как по поводу этого айата ал-Хасан говорил: Пророк Аллаха говорил нам: «Люди! Это две высоты, высота добра и высота зла. Но Он не сделал высоту добра более желанной для вас, чем высоту зла».

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн 'Аббаса, что *najdayn* — это женская грудь (*thadyayn*).

Ибн Джарир передавал это же, но с другим иснадом, а потом добавил: «Правильное мнение — первое».

Аналог этого айата — айат (76:2-3): «*Мы ведь создали человека из капли, смеси, испытывая его, и сделали его слышащим, видящим. Мы ведь направили его по пути либо благодарным, либо неблагодарным*».

Замахшари: Это пути добра и зла, а говорили, что это женская грудь.

* * *

Комментаторы предлагают два толкования слова *najdayn*. Согласно основному толкованию, «*две высоты*» — это пути добра и зла. Согласно второму, «две высоты или два холма» — это женская грудь, источник питания для младенца. Если принять первое толкование, айат оказывается прямо на границе двух смысловых фрагментов суры, завершая фрагмент о творении человека и начиная тему выбора пути и воздаяния за это. Если же принять альтернативное толкование, айат является только завершением фрагмента о творении, а тема выбора начинается со следующего айата.

Похожие две версии истолкования мы видели в комментарии к айату (80:20): «*Потом облегчил ему путь*». Там одна версия была — путь различения добра и зла, другая — путь выхода из утробы матери, то есть рождения. Причем для обоснования первой версии привлекалось то же параллельное место — (76:3).

В айате из суры «Человек», равно как и в айате, который мы разбираем, употреблен глагол *hadā* «вести, руководить», от которого происходит очень частотное слово в Коране — *hudā* «руководство, прямой путь», обычно противопоставляемое *ḍalāla* «заблуждению». Однако в обоих айатах слова «Мы повели» соотносятся с обеими альтернативами, с обоими путями. Другими словами, прямо утверждается: это Аллах ведет, направляет человека по обоим путям. Возможно, чтобы избежать такого соотнесения, комментаторы приводят альтернативное толкование «двух высот» как женской груди, вполне возможное лексически и вписывающееся в контекст, рассказывающий о творении человека. Во всяком случае, можно заметить, что комментаторы не затрагивают богословскую сторону вопроса, касающуюся проблемы соотношения предопределения и свободы воли в жизни человека.

Фрагмент 3 (11): Два выбора, два итога (начало)

Стих 11:

Но он не одолел крутизну. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١)

ЛЕКСИКА: Слово *'aqaba* встречается в Коране только в этой суре (90:11-12). Его исходное значение — «горный проход, горная дорога, крутой подъем», а отсюда уже — «преграда» в общем смысле. Можно заметить, что его семантика согласуется со словом *najdayn* «две горные высоты, два холма», употребленным в предшествующем айате.

Как показывает Ибн 'Араби, глагол *iqtaḥama* тоже из лексики кочевой бедуинской жизни.

Значит, образ *«одолевать крутизну»* взят из лексики быта кочевников и стал метафорой преодоления жизненных трудностей и соблюдения закона или преодоления преграды в жизни иной, которая отделяет человека от спасения.

Джалалайн: *fa-lā* — *fa-hal-lā* «Так неужто же он не...?»[37]; *iqtaḥama* — преодолевать, одолевать (*jāwaza*).

Табари: Всевышний говорит: Он не пошел по крутому подъему, не прошел и не одолел его.

Говорили, что *'aqaba* — это гора в геенне.

Так, ал-Хасан говорил: «*'aqaba* — в геенне», а еще он говорил, что это — геенна.

Ибн 'Умар говорил: «Это гора в геенне».

Катада говорил: «Это трудное препятствие (*quḥma*). Штурмуйте (*iqtaḥimū*) же его, повинуясь Аллаху».

Он же говорил: «В огне есть *'aqaba* под мостом[38]».

От Ка'ба передают: «Это семьдесят ступеней в геенне».

В этом высказывании отрицание *lā* употреблено только один раз, хотя арабы в подобной позиции почти никогда не употребляют

---

[37] Суйути переосмысляет начало айата как формулировку не отрицания, а риторического вопроса, в духе толкования Ибн Зайда, которое приводят Табари и Ибн Касир и которое Табари отклоняет как необязательное.

[38] Имеется в виду мост через геенну.

его в одиночку, а повторяют его. То же и в словах Его (75:31): *«Ведь он не признавал (**lā** ṣaddaqa) геенну и не молился (fa-**lā** ṣallā)»*; (2:112): *«Нет страха (**lā** khawfa) над ними, и не будут они печальны (wa-**lā** hum yaḥzanūn)»*[39].

Здесь же Он употребил так, поскольку дальнейшие слова указывают на то, что смысл отрицания повторяется несколько раз. Это слова, которые разъясняют, что значат слова *«он не стал одолевать крутизну»* — (90:13-16), где они поясняются тремя вещами. То есть смысл данного высказывания получается: «Он не стал (***lā** fa'ala*) делать ни то (***lā** dhā*), ни то (***lā** dhā*), ни то (***lā** dhā*)». Так объяснял эти слова Ибн Зайд, но он еще в начале высказывания предполагал опущенной частицу вопроса — ***a**-fa-lā* «Неужели он не...?», однако в данном случае нет нужды предполагать, что из речи что-то выпущено.

Передают, что Ибн Зайд толковал смысл этих слов так: «Неужели он не стал одолевать крутизну, за которой спасение и благо?»

Ибн Касир: Ибн Джарир передавал от Ибн 'Умара, что *'aqaba* — это гора в геенне.

Ка'б ал-Ахбар говорил, что *'aqaba* — это семьдесят ступеней в геенне.

Ал-Хасан ал-Басри говорил, что *'aqaba* — в геенне.

Катада говорил: «Это трудное препятствие (*quḥma*). Штурмуйте (*iqtaḥimū*) же его, повинуясь Аллаху, велик Он и славен».

Ибн Зайд толковал смысл этих слов так: «Неужели он не стал одолевать крутизну, за которой спасение и благо?»

Замахшари: Эти слова означают, что он не благодарит за все благодеяния и дары, отвечая на них добрыми делами, не отпускает раба, не кормит сироту или бедняка, а потом еще и не верует, а ведь это основа всякого повиновения и фундамент любого добра, он не воздает должное дарам и забывает о Дарителе.

---

[39] Имеются в виду конструкции, где *lā* употреблено не с глаголом настоящего времени, а либо с глаголом прошедшего времени (75:31 и рассматриваемый айат), либо с именем (2:112).

Смысл же таков: Подобные траты — дело богоугодное, полезное пред Аллахом, не то что «изводить богатство несметное», тратя его на тщеславие и лицемерие. Это все равно что пустить их по ветру, как это случилось с «вихрем, в котором холод», который «поразил посев людей»[40].

Могут спросить: Ведь отрицание *lā*, когда оно соединяется с глагольной формой прошедшего времени, редко бывает без повторов, вроде, например, фразы «Какое только дурное дело он не делал (*lā fa'ala*)?» Можно сказать, что таких случаев почти совсем нет. Так как же оно употреблено без повторения в самой совершенной речи?

Мой ответ: Частица *lā* повторяется по смыслу, поскольку смысл слов *«он не стал одолевать крутизну»* относится к тому, что он не освободил раба и не накормил бедняка. Разве ты не видишь, что «преодоление крутизны» объясняется именно через это?

Аз-Заджжадж говорил в связи со словами (90:17): «*Потом был из тех, что уверовали*»: Вместе с предшествующими словами (90:13-16) эти слова значат: «Он не стал одолевать крутизну и не уверовал».

iqtaḥama значит «взбираться (*dakhala*) и одолевать (*jāwaza*) тяжело и мучительно», а *quḥma* значит «трудное препятствие».

От ал-Хасана передают: «Клянусь Аллахом, *'aqaba* — это трудное дело. Это значит сражаться с собой, со своими страстями, со своим врагом — Шайтаном».

Ибн 'Араби: Первое — есть пять мнений относительно того, что значит *'aqaba*:

1) Это путь спасения. Так утверждал Ибн Зайд.

2) Это гора в геенне. Так утверждал Ибн 'Умар.

3) *'aqaba* в геенне — это семьдесят ступеней. Так утверждал Ка'б.

4) Это огонь до сбора.

---

[40] См. (3:117).

5) Это значит «рассчитаться с собою, со своими страстями, со своим врагом — Шайтаном». Так утверждал ал-Хасан, который говорил, что *'aqaba* — это трудное дело.

Второе — лексическое значение слова *'aqaba* — «нечто трудное (*amr shāqq*)». В этой жизни «трудное» значит повиноваться повелениям и являть покорность, а в мире ином — вынести все ужасы и один из двух приговоров.

Третье — глагол *iqtaḥama* значит «пересекать вади, проходить ее».

Ал-Лайс в своем словаре говорил, что это значит «бросаться в пропасть». 'Али говорил: «Кому нравится оказаться в самом основании геенны, пусть берется рассудить деда и братьев»[41].

Четвертое — Бухари выбрал толкование Муджахида, который говорил, что имеется в виду одоление крутизны в этой жизни, исходя из того, что далее Всевышний разъясняет, что имеется в виду (90:12-16), а это все дела этого мира.

Тогда смысл таков: Он не сделал в этой жизни то, что облегчит ему преодоление крутизны в мире ином.

* * *

Комментаторы и ранние толкователи фактически согласны в том, что *'aqaba* — это некая крутизна, трудная преграда, которую человек должен одолеть, чтобы обрести спасение. В рамках этого понимания и лежат разные толкования.

Поскольку спасение, о котором идет речь, можно обрести только в мире ином и значит оно избавление от геенны, то возникает образ горы в геенне или семидесяти ступеней в геенне, которые надо одолеть, чтобы выйти из нее.

Однако поскольку избавление от геенны и конечное спасение обеспечивается делами человека в этой жизни, то многие понимают эту крутизну как то, что надо преодолеть еще при жизни. Наиболее эксплицитно формулирует эту точку зрения Ибн 'Араби, ссылаясь в подкрепление своего мнения на Бухари, который указывал,

---

[41] Имеется в виду: между родственниками. Другими словами, по мнению 'Али, встревать в распри между родственниками — верный путь в геенну.

что следующее далее разъяснение, что такое «крутизна», перечисляет дела земные.

Особый аспект преодоления «крутизны» подчеркнут в словах знаменитого ал-Хасана ал-Басри, который подчеркивает, что это значит «сражаться с собой, со своими страстями, со своим врагом — Шайтаном — и победить».

Фрагмент 4 (12–16): Вставка: Разъяснение, что такое «крутизна»

12. Откуда тебе знать, что такое крутизна?	وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢)
13. Расковать раба,	فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣)
14. Или накормить в голодный день	أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (١٤)
15. Сироту из родственников	يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (١٥)
16. Или бедняка обездоленного.	أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (١٦)

Комментаторы обсуждают два варианта чтения и, соответственно, два варианта синтаксического разбора данного фрагмента, вставленного, как мы упоминали во введении, между айатами 11 и 17, образующими единое высказывание. При этом они однозначно оценивают оба варианта как широко известные и приемлемые, хотя Табари высказывается в пользу одного из них как более предпочтительного.

Первый вариант — это чтение слов, начинающих айаты 13 и 14, как глаголов — *fakka* «расковал» и *aṭʿama* «накормил». Именно этот вариант предпочитает Табари, поскольку такое чтение согласуется с тем, что в айатах 11 и 17 стоят глаголы в той же форме — *iqtaḥama* «одолел, стал одолевать» и *kāna* «был [бы]». Тогда смысл можно было передать примерно так: «*...не стал одолевать крутизну, ... [не] расковал раба, [не] накормил... а*

потом был бы он из тех, кто уверовал...» При таком чтении и понимании возникает одна проблема: а каково место в синтаксической структуре айата 12, который оказывается как бы излишним, а вопрос, сформулированный в нем, остается без ответа? Табари и Замахшари разными словами говорят одно и то же — это вставка, риторический вопрос-восклицание, не предполагающий ответа.

Этот вариант, как явствует из информации, приводимой Табари, поддерживали чтецы, связанные с традицией грамматической науки, прежде всего басрийцы Ибн Аби Исхак ал-Хадрами, Абу ʻАмр ибн ал-ʻАла', один из семи канонических чтецов и учитель ал-Халила ибн Ахмада и Сибавайхи, но также и Киса'и, тоже один из семи канонических чтецов и основоположник куфийской грамматической школы.

Второй вариант — чтение слов, начинающих айаты 13 и 14, как масдаров — *fakku* «расковать» и *iṭʻāmu* «накормить». Тогда айаты 13-16 являются ответом на вопрос, сформулированный в айате 12, а вставочный характер фрагмента становится более очевидным. Однако и здесь возникает проблема, связанная с тем же айатом 12. Вопрос о том, что такое «крутизна», а ответ — о том, как ее одолевать. Поэтому сторонники такого чтения и толкования предлагали домысливать в вопросе масдар *iqtiḥām* от глагола, употребленного в предыдущем айате, — «Откуда тебе знать, что такое одоление (*iqtiḥām*) крутизны?».

Сторонниками этой точки зрения были, как сообщает Табари, чтецы Медины, Сирии и Куфы, непосредственно не связанные с традицией грамматической науки.

Условность обоих интерпретаций айата (90:12) и одинаковая приемлемость их с точки зрения смысла привели к тому, что в классический период ни одна из точек зрения не возобладала. В современном печатном тексте Корана дана вторая версия, восходящая к куфийскому чтению «Хафса от ʻАсима».

Стих 12: «Откуда тебе знать, что такое крутизна?»:

ЛЕКСИКА: Оборот *mā adrāka... «Откуда тебе знать...?»* — это риторический вопрос, за которым следует разъяснение по по-

воду выделенного этим понятия из предшествующего айата или айатов. Он является приметой стиля только ранних мекканских сур. Всего в Коране он встречается 15 раз, причем трижды два раза подряд, образуя, так сказать, серию риторических вопросов, предшествующих разъяснению. Только три раза этот оборот встречается за пределами тридцатого джуз'а (69:1-2; 74:27; 77:14), остальные контексты — тридцатый джуз'. С частью из них мы уже встречались (82:17-18; 83:8, 19; 86:2). Остальные контексты, помимо разбираемого нами айата (90:12), это (97:2; 101:2-3, 10; 104:5).

Какие же понятия разъясняются с помощью данного оборота:

1) *ḥa'āqqa* «неизбежное» (69:2, 3); слово повторено еще раз в (69:1) и больше нигде в Коране не встречается;

2) *saqar* «сакар, преисподняя» (74:27); слово повторено в этой суре еще дважды (74:26, 42), а также в (54:48);

3) *yawm al-faṣl* «день различения» (77:14); слово повторено в этой суре еще дважды (77:13, 38), а также в (37:21; 44:40; 78:17);

4) *yawm ad-dīn* «день суда, Судный день» (82:17, 18); слово повторено в этой суре еще дважды (82:9, 15), а также еще 10 раз (1:4; 15:35; 26:82; 37:20; 38:78; 51:12; 56:56; 70:26; 74:46; 83:11);

5) *sijjīn* «сиджжин» (83:8); слово повторено еще раз в (83:7) и больше нигде в Коране не встречается;

6) *'illiyyūn* «'иллиййун» (83:19); слово повторено еще раз в (83:18) и больше в Коране нигде не встречается;

7) *ṭāriq* «ночной путник, ночная звезда» (86:2); слово повторено еще раз в (86:1) и больше нигде в Коране не встречается;

8) *'aqaba* «крутизна» (90:12); слово повторено еще раз в (90:11) и больше нигде в Коране не встречается;

9) *laylat al-qadr* «ночь могущества, ночь предопределения» (97:2); слово повторено в этой суре еще дважды (97:1, 3) и больше нигде в Коране не встречается;

10) *qāri'a* «поражающее» (101:2, 3); слово повторено в этой суре еще раз (101:1) и больше нигде в Коране не встречается;
11) *hāwiya* «пропасть» (101:10); само слово встречается в суре один раз (101:9) и больше в Коране нигде не встречается;
12) *ḥuṭama* «сокрушилище» (104:5); слово повторено в этой суре еще раз (104:4) и больше нигде в Коране не встречается.

Первое, что можно отметить, — это то, что практически все понятия, которые разъясняются с помощью данного вопроса, относятся к миру иному. Два исключения — это *ṭāriq* «ночной путник, ночная звезда» (сура 86) и *laylat al-qadr* «ночь предопределения, или могущества» (сура 97), но и эти понятия содержат в себе нечто загадочное. Другими словами, само наличие вопроса указывает на то, что вводится необычное понятие, которое непривычно для слушающих или читающих Коран и непонятно им.

Второе — за исключением двух названий дня воскресения («день различения», «день суда»), остальные слова крайне редки, большая часть их уникальна и встречается только в одной суре, при этом в одном-единственном контексте. Только слово *saqar* встречается за пределами суры 74 еще один раз, и все. Легко заметить, что в тех случаях, когда разъясняемое слово встречается не в одной суре, разъяснение дается не при первом его появлении в книге. Возможно, что основанием является хронология ниспослания, которая не является принципом составления Корана. Другими словами, разъяснение было дано при первом по времени ниспослания появлении данного понятия в откровении. Тогда это может служить дополнительным инструментом определения соотносительной хронологии коранических текстов.

Третье — практически во всех контекстах риторический вопрос следует за употреблением соответствующего понятия, поэтому, как правило, даже уникальные понятия повторяются дважды. Исключение — сура 104, поскольку в ней в риторическом вопросе употреблено не разъясняемое слово, а местоимение. В результате четыре раза, в сурах 69, 86, 97 и 101, риторический вопрос образует особый структурный тип зачина, разъясняющий понятие, которое является названием суры или включает его.

Джалалайн: Это предложение-вставка (*iʿtirāḍ*) между разъясняемым понятием и разъяснением.

Табари: Затем Всевышний задает вопрос о том, что такое *ʿaqaba*, и далее разъясняет это.

Ибн Касир: без комментария.

Замахшари: без комментария.

Ибн ʿАраби: Суть вопроса: откуда тебе знать, как и чем одолевают крутизну?

Стих 13: «Расковать раба»:

ЛЕКСИКА: Слово *fakk*, масдар от глагола *fakka* (*букв.* «развязать, расковать», отсюда — «освободить»), встречается в Коране один раз, только в этом айате. И это единственный мекканский контекст. Остальные пять контекстов, где говорится об освобождении раба, — мединские, и слово там другое — *taḥrīr* «освобождение» (4:92 — три раза; 5:89; 58:3).

Слово *raqaba*, имеющее форму женского рода, букв. значит «шея». Оно также может обозначать раба; см. объяснение такого значения у Ибн ʿАраби. Чаще всего это слово обозначает невольника вообще, любого пола, но некоторые комментаторы полагают, ориентируясь на форму слова, особенно когда оно употреблено с определением, что в некоторых контекстах оно может обозначать именно «рабыню, невольницу».

Толкование Пророка: Ахмад выводил от ал-Бара', который говорил: «Один бедуин пришел к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и сказал: “Научи меня действиям, которые введут меня в рай”, а тот ответил: “Отпусти на волю душу и раскуй раба”. Бедуин спросил: “А разве это не одно и то же?” Он ответил: “Нет. Отпустить на волю душу — это когда ты сам ее освобождаешь, а расковать раба — это когда ты помогаешь ее освободить”»[42].

---

[42] См.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 157.

Джалалайн: «*расковать раба*» — освободить его из рабства, отпустить на волю.

В этом и следующем айате читают как глаголы — *fakka* и *aṭʻama* и как масдары в именительном падеже, первый из них образует идафу со словом *raqaba*, а второй стоит в неопределенном состоянии с танвином. Тогда в предыдущем айате домысливается масдар *iqtiḥām* «одолевать, преодолевать» — «Откуда тебе знать, что такое одолевать крутизну?»

Чтение с масдарами хорошо известно.

Табари: Всевышний разъяснил, как одолеть крутизну. Он сказал, что пройти ее можно, отпустив раба на волю и сняв с него оковы рабства.

Ал-Хасан говорил, что ему рассказывали, что если мусульманин отпустит на волю (*yaʻtiqu*) рабыню-мусульманку (*raqaba muslima*)[43], она будет выкупом для него от огня.

Катада рассказывал, что ему передавали следующее: Пророка Аллаха спросили: «За какого раба больше всего вознаграждение?», а он ответил: «За того, чья цена больше».

Передают, что Абу Нуджайх [*вар.* Ибн Аби Нуджайх] рассказывал: «Я слышал, как посланник Аллаха сказал: “Когда мусульманин отпустит на волю мусульманина, Аллах сделает каждую кость отпущенного на волю выкупом за его кости, освободив каждую кость его от огня. Когда женщина-мусульманка отпустит на волю мусульманку, Аллах сделает каждую кость отпущенной на волю выкупом за ее кости, освободив каждую кость ее от огня”».

ʻУкба ибн ʻАмир ал-Джухани рассказывал, что посланник Аллаха сказал: «Кто освободит верующую рабыню (*raqaba muʼmina*), тому она — выкуп от огня».

Передают, что Катада прочел (90:12), а потом сказал: «Одолеть крутизну — значит расковать раба и накормить кого-то».

Чтецы читали этот айат по-разному.

Некоторые мекканцы и сообщество чтецов Басры, следуя Ибн Аби Исхаку, а также из куфийцев Киса'и читали: «расковал (*fakka*) раба и накормил (*aṭʻama*)...»

---

[43] Здесь и далее можно понять и как «раба-мусульманина».

Абу ʻАмр ибн ал-ʻАла' аргументировал, как мне рассказывали, тем, что далее следует (90:17): *«А потом был (kāna) бы он из тех, что уверовали...»*

Сообщества чтецов Медины, Куфы и Сирии читали эти слова как масдары: «расковать (*fakk*) раба или накормить (*iṭʻām*)...»

Правильное мнение на этот счет: Оба чтения известны, каждого придерживались влиятельные ученые из чтецов, которые предлагали соответствующие истолкования. Как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Те, кто читал оба слова как глаголы, толковали так: «Он не стал одолевать крутизну — не расковал раба, не накормил, а потом был бы из тех, кто уверовали». А слова «Откуда тебе знать, что такое крутизна?» — это восклицание с целью превознесения[44]. Это чтение лучше с точки зрения арабского языка, потому что *iṭʻām* — это имя, а *kāna* — глагол, а арабы предпочитают соединять имена с подобными им именами, а глаголы с глаголами. И раз в ниспослании далее сказано «...потом был бы он из тех, кто уверовали», то глаголы лучше, ибо они ближе к *kāna*, чем масдары *fakk* и *iṭʻām*.

Те, кто читал оба слова как масдары, толковали эти слова как разъяснение в ответ на вопрос «Откуда тебе знать, что такое крутизна?», то есть: «[Это] расковать (*букв.* расковывание) раба или накормить (*букв.* кормление)...»

Это подобно тому, как сказано далее (101:10): *«Откуда тебе знать, что такое она?»*, а потом сказано (101:11): *«Огнь пылающий»* в разъяснение слов Его (101:9): *«Мать его — пропасть»*. То есть Он как бы спросил: «Откуда тебе знать, что такое пропасть?», а потом ответил: «*Огнь пылающий*».

Ибн Касир: Читали *fakku raqaba* «расковать раба» как идафу и читали *fakka* «расковал» как глагол, в котором местоимение является подлежащим[45], а *raqaba* — прямое дополнение. Оба чтения очень близки друг другу по смыслу.

---

44 То есть это вводное предложение, представляющее собой риторический вопрос, не имеющий и не предполагающий ответа.

45 Имеется в виду местоимение, инкорпорированное в саму глагольную форму, — *fakka* «[он] отпустил».

Имам Ахмад передавал через Ибн Аби Хинда от Абу Хурайры, что посланник Аллаха говорил: «Кто отпустит на волю верующего раба (*raqaba mu'mina*)[46], тому Аллах освободит от огня каждый член его за член того, руку за руку, ногу за ногу, лоно за лоно».

'Али ибн ал-Хусайн спросил Ибн Аби Хинда: «А ты действительно слышал это от Абу Хурайры?»

Тот ответил: «Да, слышал».

Тогда 'Али ибн ал-Хусайн позвал своего невольника (*ghulām*) и сказал ему: «Иди, ты свободен во имя лика Божия».

Это же передавали Бухари, Муслим, Тирмизи, Наса'и.

Катада передавал от Абу Нуджайха [*вар.* Ибн Аби Нуджайха]: «Я слышал, как посланник Аллаха сказал: "Когда мусульманин отпустит на волю мусульманина, Аллах сделает каждую кость отпущенного на волю выкупом за его кости, освободив каждую кость его от огня. Когда женщина-мусульманка отпустит на волю мусульманку, Аллах сделает каждую кость отпущенной на волю выкупом за ее кости, освободив каждую кость ее от огня"».

Так передавал Ибн Джарир, а Абу Нуджайх этот — 'Амр ибн 'Абаса ас-Сулами.

Имам Ахмад передавал от 'Амра ибн 'Абасы, что Пророк сказал: «Кто построит мечеть, чтобы в ней поминали Аллаха, тому Аллах построит дом в раю. Кто отпустит на волю душу мусульманскую (*nafs muslima*), тот выкупит этим геенну. Кто поседеет, оставаясь мусульманином, тот увидит свет в день воскресения».

Другая версия: Имам Ахмад передавал: «Кто освободит раба-мусульманина (*raqaba muslima*), того выкупит он от огня, член за член, орган за орган. Кто поседеет на пути Аллаха, тот увидит свет в день воскресения. Кто пустит стрелу[47], не важно, попадет он или промахнется, тот будет как освободивший на волю раба из бану Исма'ил[48]».

Так передавали Абу Давуд и Наса'и.

Другая версия: Имам Ахмад передавал от 'Амра ибн 'Абасы, что посланник Аллаха сказал: «У кого родилось трое детей в исла-

---

[46] По контексту рассказа это словосочетание обозначает раба мужского рода.

[47] Имеется в виду: в сражении за веру.

[48] То есть раба из арабов.

ме, и все они умерли, не достигнув зрелости, того Аллах введет в рай из милости к ним. Кто поседеет на пути Аллаха, тот увидит свет в день воскресения. Кто пустит стрелу, целясь во врага, не важно, попадет он или промахнется, ему это зачтется как освобождение раба. Кто отпустит на волю раба-мусульманина (*raqaba muslima*), того Аллах выкупит от огня, орган за орган. Если кто потерял двух супругов на пути Аллаха, то у рая восемь врат, и Аллах введет его через ту дверь, через какую пожелает».

Иснады этой версии сильные, хорошие.

Другой хадис: Абу Давуд передавал от ‘Аййаша ад-Дайлами, который рассказывал: Мы пришли к Васили ибн ал-Аска‘у и попросили его: «Расскажи нам хадис, но без добавлений или пропусков».

Он рассердился и сказал: «Когда кто-то из вас читает дома *мусхаф*, он разве добавляет что-то к нему или пропускает что-то из него?»

Мы ответили: «Мы имели в виду, расскажи то, что ты сам слышал от посланника Аллаха».

Тогда он рассказал: «Мы пришли к посланнику Аллаха, я и мой друг, которому полагалось наказание — то есть огонь — за убийство, и он сказал нам: “Пусть отпустит на волю, и Аллах спасет его от огня, орган за орган”».

Наса’и передавал то же, но с другим иснадом.

Другой хадис: Имам Ахмад передавал еще от ‘Укбы ибн ‘Амира ал-Джухани, что посланник Аллаха сказал: «Кто отпустит на волю раба-мусульманина (*raqaba muslima*), того он (*huwa*) выкупит от огня».

Он же передавал так: «Кто отпустит на волю верующую рабыню (*raqaba mu’mina*), того она (*hiya*) избавит от огня»[49].

Так передавал только имам Ахмад.

Другой хадис: Имам Ахмад передавал от ал-Бара’ ибн ‘Азиба: «Один бедуин пришел к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и сказал: “Посланник Аллаха, научи меня

---

[49] В двух версиях предания от ‘Укбы местоимение во второй части высказывания, выделенное нами, показывает, что слово *raqaba* в одном случае обозначает раба вообще или раба мужского пола, а в другом случае — рабыню.

действиям, которые введут меня в рай", а тот ответил: "Даже если ты не мастер говорить, ты умеешь спрашивать. Отпусти на волю душу и раскуй раба". Бедуин спросил: "А разве это не одно и то же?" Он ответил: "Нет. Отпустить на волю душу — это когда ты сам ее освобождаешь, а расковать раба — это когда ты помогаешь ее освободить. А также дары обильные кровным родственникам и выкуп за того из них, кто совершил прегрешение. Если же это тебе не по силам, то накорми голодного, напои жаждущего, зови к добру и удерживай от зла. А если и это тебе не по силам, то хотя бы удержи язык свой, чтобы он говорил только добро"»[50].

Замахшари: «*расковать раба*» — избавить его от неволи.

Есть хадис: «Некий человек сказал посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует: "Посланник Аллаха, научи меня действиям, которые введут меня в рай", а тот ответил: "Отпусти на волю душу и раскуй раба". Человек спросил: "А разве это не одно и то же?" Он ответил: "Нет. Отпустить на волю душу — это когда ты сам ее освобождаешь, а расковать раба — это когда ты помогаешь ее освободить от оков или долга"».

Освобождение раба и милостыня — из числа самых достойных деяний. Абу Ханифа считал, что освобождение раба стоит выше милостыни, а два других учителя считали, что милостыня выше. Айат же подтверждает мнение Абу Ханифы, поскольку освобождение раба упоминается прежде милостыни. От Ша'би передают, что некий человек спросил его, на что отдать излишек средств — на родственников или на то, чтобы освободить раба, а он ответил, что на раба достойнее, сославшись на слова Пророка: «Кто отпустит раба, тому Аллах вызволит из огня орган за орган».

Читают *fakku raqabatin aw iṭʿām* как масдары и *fakka raqabatan aw aṭʿama* как глаголы. Во втором случае эти глаголы согласуются с глаголом *iqtaḥama* (90:11), а (90:12) — это риторический вопрос-вставка, и смысл его: ты не знаешь ни степени трудности этого для души, ни меры вознаграждения за это у Аллаха.

---

[50] Можно заметить, что это более развернутый вариант хадиса, который Суйути включил в свою подборку толкований Пророка.

Ибн ʻАраби: «*расковать*» — значит «снять оковы», ибо рабство — это оковы. Раба называют *raqaba* «*букв.* шея», ибо он подобен пленному, которому на шею надевают ошейник.

Хассан [ибн Сабит][51] сложил (басит):

Сколько пленных мы расковали (fakaknā), без выкупа
И не отрезав им чуб, и стали им покровителями.

Есть хадис: «Кто отпустит на волю мужчину-мусульманина (*imra' muslim*), тот будет отпущением его от огня».

Есть еще хадис: «Кто отпустит на волю верующую рабыню (*raqaba muslima*), того Аллах освободит от огня орган за каждый орган ее, в том числе и за лоно».

Это хадис верный и великий по смыслу, ибо упоминание освобождения рабыни приравнивает прелюбодеяние (*zinā*) к неверию[52].

В книгах маликитов передается, что Василю ибн ал-Аскаʻа попросили рассказать хадис, но без добавлений или пропусков. Он же ответил: «Вы что же, обновляете свои *мусхафы* каждое утро и каждый вечер, добавляя что-то или пропуская?», а потом рассказал: «Некие люди пришли к посланнику Аллаха и сказали: “Вот этот наш товарищ заслужил наказание”, а Пророк ответил: “Велите ему освободить раба, и за каждый орган освобожденного его орган будет избавлен от огня”.

Асбаг говорил, что лучше освободить неверную рабыню, стоящую дорого, чем верующую рабыню, чья цена невелика, ссылаясь на слова Пророка, который в ответ на вопрос, какого невольника лучше отпустить, сказал: «Того, чья цена выше и кто более дорог хозяевам».

Однако в этом хадисе речь идет о мусульманах, о чем свидетельствуют хадисы «Кто отпустит на волю раба-мусульманина...» и «Кто отпустит на волю верующую рабыню...», а слова Асбага несостоятельны. Главное здесь — не цена, а освобождение раба для свободного поклонения Единому и исповедания единобожия.

---

51 Поэт, ставший главным панегиристом Пророка ислама.

52 Ибн ʻАраби строит свое умозаключение на том, что в данном контексте *raqaba* обозначает именно рабыню.

Стих 14: «Или накормить в голодный день»:

ЛЕКСИКА: Слово *masghaba* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Именно его толкованию и посвящено большинство комментариев. Обращает на себя внимание, что проблему представляло как само слово и его форма, так и употребление *dhī* в данном выражении.

Данное слово — первое из трех рифмующихся слов, на которые оканчиваются три идущих подряд айата (90:14-16) — *masghaba*, *maqraba*, *martaba*. Все три слова употреблены в сочетании с *dhū*. Все три слова при достаточно ясной этимологии имеют не совсем обычную форму и встречаются в Коране один раз, только в данном контексте. Вероятнее всего, необычная форма обусловлена, по законам арабского языка и стиля, потребностями рифмы, подчеркивающей смысловое единство данного пассажа.

Замахшари и начинает свой комментарий на эти айаты с того, что фиксирует их формальное подобие, говоря, что все три образованы по одной и той же словообразовательной модели — *maf ʻala*, а затем уже толкует значение каждого из них, переходя от айата к айату.

Джалалайн: *masghaba* — голод (*majā̔a*).

Табари: *yawm dhī masghaba* — это день голода (*yawm dhī majā̔a*), а *sāghib* — голодающий.

Примерно это же говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил, что это значит «день голода» (*yawm majā̔a*). Это же говорили Муджахид и ад-Даххак.

ʻИкрима говорил, что это значит «день голода» (*yawm dhī majā̔a*).

Муджахид также говорил, что это значит «день голода» (*al- jawʻ*).

Катада говорил, что это день, когда очень хочется кушать.

Ибн Касир: Ибн ʻАббас говорил, что *dhī masghaba* значит *dhī majā̔a*.

То же говорили ʻИкрима, Муджахид, ад-Даххак, Катада и многие другие, а *saghab* — это голод (*jawʻ*).

Ибрахим ан-Нахʻи говорил, что это день, когда пища драгоценна.

Катада говорил, что это день, когда очень хочется кушать.

Замахшари: *masghaba* производно от глагола *saghiba* «голодать».

День охарактеризован как *dhī masghaba* в смысле «несущий голод». Подобно этому грамматисты говорят о факторе винительного падежа (*nāṣib*) — *dhū naṣb*.

Ал-Хасан читал *dhā masghaba* в винительном падеже под управлением *iṭ'ām* в смысле: «накормить в некий день оголодавшего (*dhī masghaba*)»[53].

Ибн 'Араби: Накормить — это, как известно, доброе дело, а накормить в дни голода (*saghab*) — это еще более достойно, чем тогда, когда просто кому-то хочется кушать.

Стих 15: «Сироту из родственников»:

ЛЕКСИКА: Слово *maqraba* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *maqraba* — это родство (*qarāba*).

Табари: Всевышний указывает, что надо накормить ребенка из родственников, у которого нет отца.

Это и есть «сирота из родственников», а *maqraba* — это родство (*qarāba*). Так говорил Ибн Зайд.

Ибн Касир: Имеется в виду: накормить сироту в подобный день.

dhā maqraba — это *dhā qarāba*.

Так говорили Ибн 'Аббас, 'Икрима, ал-Хасан, ад-Даххак, Судди.

Как говорится в хадисе, который передавал имам Ахмад от Сулаймана ибн 'Амира, который говорил, что он слышал, как посланник Аллаха говорил: «Подаяние бедняку — это милостыня,

---

53 Другими словами, ал-Хасан ал-Басри полагал, что выражение *dhū masghaba* — это характеристика не дня как приносящего голод, а человека как страдающего от голода. Его чтение ориентируется на полный параллелизм в форме трех конечных выражений из айатов (90:14-16), а в двух следующих случаях читается не *dhī*, а *dhā*.

подаяние родичу — это две вещи, милостыня и кровная солидарность».

Его передавали Тирмизи и Наса'и. Иснад его верный.

Замахшари: *maqraba* образовано от глагола *qaruba* «быть близким», употребленного в отношении родства. Так, о своем родственнике говорят: «Он — мой родич (*dhū qarābatī* или *dhū maqrabatī*)».

Ибн 'Араби: Накормить сироту, о котором некому заботиться, — более достойно, чем накормить того, у кого есть родители, ибо у него есть опекун и есть защитник.

Подаяние родичу выше, чем милостыня чужаку из бедняков, поэтому о сироте сказано прежде бедняка.

Стих 16: «Или бедняка обездоленного»:

ЛЕКСИКА: Слово *matraba* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Эта необычная форма однозначно понимается как однокоренная со словом *turāb* «земля, прах» и практически синонимичная ему.

Обращает на себя внимание, что практически все толкования этого слова восходят к Ибн 'Аббасу.

Джалалайн: *dhā matraba* — неразлучного с землей от бедности.

Табари: Толкователи расходились во мнениях, что значит *dhā matraba*.

- Одни говорили, что это значит: неразлучного с землей (*turāb*).
  Так, Ибн 'Аббас в передаче Муджахида говорил, что это тот, кому негде укрыться, кроме как на голой земле.
  В другой передаче от Муджахида Ибн 'Аббас говорил: «Тот, кто укрывается землей».
  Еще он же говорил, в передаче Муджахида: «Бедняк, лежащий на земле» или «лежащий на земле в мусоре».

- Иные говорили, что это значит «нуждающийся», все равно, неразлучен он с землей или нет, а *matraba* производно от глагола *tariba* в значении «обеднел, обнищал».

Так, Му‘авийа передавал от ‘Али, а тот — от Ибн ‘Аббаса[54], что *dhā matraba* значит «в крайней нужде».

‘Икрима говорил, что имеется в виду обездоленный, не имеющий ничего.

Ибн Зайд говорил, что речь идет о нуждающемся.

- Иные говорили, что это относится к многодетному человеку, у кого дети в грязи и земле от нужды и лишений.

  Так, от Ибн ‘Аббаса передавали, что речь идет о человеке многодетном, с кем у дающего нет никакого родства.

  Са‘ид ибн Джубайр и Катада тоже говорили, что имеется в виду нищий многодетный человек.

  Ад-Даххак говорил, что речь идет о многодетном человеке, дети которого все в грязи и земле от нужды и лишений.

Самое правильное — первое мнение, поскольку на это указывает явный смысл слов, а слово *matraba* производно от глагола *tariba* в значении «быть покрытым землей».

Ибн Касир: Речь идет о нищем бедняке, дошедшем до крайней нужды, живущем на земле.

Ибн ‘Аббас говорил, что это лежащий прямо на дороге, у которого ни дома, ни вообще ничего, кроме голой земли.

Ибн Аби Хатим говорил, что имеется в виду оказавшийся далеко от родной земли чужак.

‘Икрима говорил, что это бедняк в крайней нужде, весь в долгах.

Са‘ид ибн Джубайр говорил, что это тот, у кого никого нет.

Ибн ‘Аббас, Са‘ид, Катада и Мукатил ибн Хаййан говорили, что речь идет о многодетном человеке.

Все эти смыслы близки друг к другу.

Замахшари: Глагол *tariba* значит «обеднеть» в смысле «жить на голой земле», а глагол *atraba*, наоборот, означает «разбогатеть», когда денег словно грязи.

---

[54] Иснад этого предания довольно необычен, поскольку ‘Али, будучи намного старше Ибн ‘Аббаса, редко передавал от него, а Му‘авийа, как соперник ‘Али в борьбе за халифат, практически никогда не ссылался на последнего.

От Пророка передают, что *dhā matraba* обозначает живущего на свалке, среди отбросов[55].

Ибн ʻАраби: *matraba* означает крайнюю нужду, когда у человека нет еды, кроме земли, и нет ложа, кроме земли, а Аллах знает лучше.

Фрагмент 5 (17–20): Два выбора, два итога (продолжение)

17. А ведь потом был бы он из тех, кто уверовали и заповедуют терпение и заповедуют милосердие.

ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (١٧)

18. Эти — люди правой стороны!

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (١٨)

Стих 17: «А ведь потом был бы он из тех, кто уверовали и заповедуют терпение и заповедуют милосердие»:

ЛЕКСИКА: Слово *marḥama* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Это слово продолжает ряд лексем, образованных по необычной модели от известных корней, которые образуют рифму второй половины суры. Собственно, ряд этот продолжается и дальше, практически до конца суры, но оставшиеся слова уже не уникальны, они употреблены в Коране еще один-два раза.

Джалалайн: *thumma* — союз, который связывает *kāna* с глаголом *iqtaḥama* «*одолевать*» (90:11);

---

[55] Этот хадис приводит только Замахшари.

thumma подчеркивает в этой связи последовательность и логическую связь упоминания.

Смысл сказанного таков: когда он одолеет, то потом он станет таким, как сказано далее;

tawāṣaw — заповедуют друг другу;

ṣabr «терпение, стойкость» — в повиновении и в удержании себя от ослушания;

marḥama — это милосердие (*raḥma*) ко всем тварям Божиим.

Табари: Всевышний говорит: После всего этого тот, кто говорил «Я извел богатство несметное!», стал бы в числе тех, кто уверовал в Аллаха и в Его посланника, и верил бы, как они веруют. Они бы заповедали друг другу терпение в том, что их постигает от лика (*dhāt*) Всевышнего, они бы заповедали милосердие друг к другу.

Ибн ʻАббас, как передавал ʻИкрима, говорил, что *marḥama* — это милосердие к людям.

Ибн Касир: Затем наряду со всеми этими прекрасными качествами он будет еще и верующим сердцем, уповающим на награду от Аллаха.

Как сказал Всевышний (17:19): *«А кто желает жизни иной и стремится к ней всем стремлением, будучи верующим, — это те, кто за стремление свое получит благодарность».*

И еще сказал Всевышний (16:97): *«Кто совершил благое, будь то мужчина или женщина, и он верующий, Мы оживим его жизнью благой и воздадим их награду им еще лучшим, чем то, что они делали»*[56].

Он будет с верующими, творящими добро, которые заповедуют терпение по отношению к обидам людей и милосердие к ним.

Как сказано в хадисе: «К милосердным являет милосердие Милосердный. Будьте милосердными к тем, кто на земле, и вам явит милосердие Тот, Кто на небесах».

А в другом хадисе сказано: «Аллах не будет милосердным к тому, кто не милосерден к людям».

---

[56] Ср. также (4:124).

Абу Давуд передавал от 'Абдаллаха ибн 'Амра, что Пророк сказал: «Кто не милосерден к малым из нас, но признает права сильных из нас, тот не из нас».

Замахшари: *thumma* поставлено, чтобы выделить веру и отделить ее в ранге и достоинстве от освобождения раба и милостыни, но не во времени, ибо вера предшествует всему остальному и никакое доброе дело не является состоятельным иначе как по вере.

marḥama — это милосердие (*raḥma*).

Эти люди заповедуют друг другу терпение в вере, твердость в ней или же стойкость в повиновении и в удержании себя от ослушания в бедах, которыми испытывается верующий.

Они заповедуют также то, что люди при этом должны быть милосердны и сострадательны друг к другу либо же должны делать то, что ведет к милосердию Аллаха.

Стих 18: «Эти — люди правой стороны!»:

ЛЕКСИКА: Слово *maymana*, представляющее собой редкий и необычный в морфологическом отношении дуплет слова *yamīn* «право, правая сторона», повторено в Коране, так же как и слово *mash'ama*, завершающее следующий айат, дважды в суре «Падающее» (56:8). В той же суре употреблено еще и выражение *aṣḥāb al-yamīn*, образующее пару с *aṣḥāb al-maymana*, причем пять раз (56:27 — 2 раза; 56:38; 56:90; 56:91). Еще один раз выражение *aṣḥāb al-yamīn* встречается в суре «Завернувшийся» (74:39). Фактически именно на основании данных этой суры мы и можем заключить: *aṣḥāb al-maymana* синонимично *aṣḥāb al-yamīn*.

Джалалайн: «*эти*» — те, кто наделен такими качествами;

maymana — «правая сторона» (*yamīn*).

Табари: Всевышний говорит: Те, кто делают то, что мы упомянули, расковывают рабов, кормят сироту и остальное, — это люди правой стороны, а те, кто будут стоять справа в день воскресения, попадут в рай.

Ибн Касир: Те, кто наделен такими качествами, — люди правой стороны (*aṣḥāb al-yamīn*).

Замахшари: *maymana* и *mash'ama* — это правая сторона (*yamīn*) и левая сторона (*shimāl*), либо же *yumn* «счастье, удача, благополучие» и *shu'm* «беда, злополучие, несчастье».

То есть речь идет о людях, которым выпала удача, и людях, которым уготованы беды.

19. *А те, которые не уверовали в Мои знамения, они — люди левой стороны.*	وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (١٩)
20. *Над ними — огонь сводчатый!*	عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌ (٢٠)

Стих 19: «А те, которые не уверовали в Мои знамения, они — люди левой стороны»:

ЛЕКСИКА: Слово *mash'ama* встречается еще дважды в суре «Падающее» (56:9) в выражении *aṣḥāb al-mash'ama*, так же как и парное с этим выражение *aṣḥāb ash-shimāl* (56:41). На этом основании, как и в случае с *maymana*, практически все комментаторы толкуют *mash'ama* как синоним *shimāl* в значении «лево, левая сторона», и это толкование, безусловно, соответствует контекстам в сурах 56 и 90 и вписывается в них. Однако Замахшари указывает на еще одну возможность интерпретации пары антонимов *maymana* и *mash'ama*, основываясь не на контексте, а на морфологии, а именно на том, что корень в слове *mash'ama* отличен от слова *shimāl* (см. ниже). Это второе истолкование подкрепляет интерпретацию правой стороны как несущей благо и левой стороны как несущей беду.

Джалалайн: *mash'ama* — это левая сторона (*shimāl*).

Табари: Всевышний говорит: Те, кто не уверовал в Наши доказательства и знаки, в Наши аргументы, явленные в писаниях и

через посланников, и тому подобное, они люди левой стороны, те, которых в день воскресения отведут налево.

Мы уже разъясняли ранее[57], что значит *mash'ama* и почему левую сторону назвали *mash'ama*, и не будем повторяться здесь.

Ибн Касир: *aṣḥāb al-mash'ama* — это люди левой стороны (*aṣḥāb ash-shimāl*).

Замахшари: Отдельного комментария нет, см. комментарий к предыдущему айату.

Стих 20: «Над ними — огонь сводчатый!»:

ЛЕКСИКА: Слово *mu'ṣada* встречается в Коране дважды (90:20; 104:8), оба раза как эпитет адского огня.

Обращает на себя внимание, что образ сводчатого здания с колоннами в ранних текстах, неоднократно появляющийся в ранних сурах Корана, относится к разным объектам. Один из этих объектов — адский огонь, охарактеризованный во втором контексте более развернуто: «*Огнь Аллаха, воспламененный, который вздымается над сердцами. Он над ними воздвигнут сводом (mu'ṣada) на колоннах вытянутых*» (104:6-9). Применительно к раю этот образ просвечивает через айат об «Ираме многоколонном, или обладателе колонн» (89:7), который, по преданию, был построен царем Шаддадом ибн 'Адом в подражание раю и в соперничество с ним[58]. Однако чаще всего он есть образ структуры мироздания, см., например, айаты (88:17-20)[59].

Джалалайн: Читают *mu'ṣada* и *mūṣada* с *вав* вместо *хамзы*; *mu'ṣada* — сомкнут (*muṭbaqa*).

---

[57] Табари отсылает к своему комментарию на айат (56:9).

[58] См. это и иные истолкования данного айата в комментарии к суре «Заря».

[59] См.: Фролов Д. В. Эстетические мотивы в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 266 («...представление о наличии миропорядка и устройства мироздания присутствует уже на этой стадии. Воплощением этого представления стал сквозной для Корана образ здания с колоннами и сводчатой крышей — храма или дворца»). См. там же анализ соответствующих контекстов.

Табари: Всевышний говорит, что над ними в день воскресения будет сомкнут (*muṭbaqa*) огнь геенны.

Соответствующий глагол произносят *awṣada* и *āṣada*.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Ибн ‘Аббас говорил, что *mu'ṣada* значит «сомкнут» (*muṭbaqa*).

Катада говорил: «Это значит “сомкнутый”. Аллах сомкнул его над ними. Свет туда не проходит, отдушин в нем нет, и выхода из него нет и никогда не будет».

Ад-Даххак говорил, что *mu'ṣada* значит «замкнут (*mughlaqa*) над ними».

Конец толкования суры «*Нет, клянусь этим городом*».

Ибн Касир: Абу Хурайра, Ибн ‘Аббас, ‘Икрима, Са‘ид ибн Джубайр, Муджахид, Мухаммад ибн Ка‘б ал-Курази, ‘Атиййа ал-‘Ауфи, ал-Хасан, Катада, Судди говорили, что *mu'ṣada* значит «сомкнут» (*muṭbaqa*).

Ибн ‘Аббас говорил, что это значит: «с замкнутыми дверями (*mughlaqatu-l-abwāb*)».

Муджахид говорил, что *āṣada* в говоре курайшитов значит «закрыл (*aghlaqa*) дверь». Об этом будет сказано в комментарии к суре «*Горе всякому хулителю, поносителю*» (№ 104).

Ад-Даххак говорил, что *mu'ṣada* значит «стены без дверей».

Катада говорил: «Это значит “сомкнутый”. Свет туда не проходит, отдушин в нем нет, и выхода из него нет и никогда не будет».

Абу ‘Имран ал-Джауни говорил: «Когда настанет день воскресения, Аллах повелит заковать в цепи всякого гордеца (*jabbār*), всякого шайтана, всех, зла от которых боялись люди в этом мире, и бросить их в геенну, и она сомкнется над ними». Он добавлял: «Клянусь Аллахом, их ноги никогда более не встанут на твердое основание, их глаза никогда более не увидят неба, их веки никогда более не сомкнутся, чтобы дать им заснуть. Они, клянусь Аллахом, никогда более не вкусят холодной воды».

Это передавал Ибн Аби Хатим.

Конец толкования суры «Город», а Аллаху хвала и благодарность.

Замахшари: Читают *mūṣada* и *mu'ṣada*, образуя эти формы от глаголов *awṣada* и *āṣada* в значении «закрыть, захлопнуть (дверь)».

От Абу Бакра ибн ʻАййаша передают: «У нас есть имам, который читает слово *mu'ṣada*, смягчая хамзу и заменяя на *вав*, и мне хочется заткнуть уши, когда я его слышу».

От посланника Аллаха передают: «Кто читает "*Нет, клянусь этим городом*", тому Аллах гарантирует безопасность от Своего гнева в день воскресения».

СУРА № 91

«СОЛНЦЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская, обстоятельств ниспослания нет.

Место суры в своде: Длина суры явно не определяет ее точное место в своде, ибо она значительно короче соседних сур:

№ 90 — 82 слова, 342 харфа

№ 91 — 54 слова, 253 харфа

№ 92 — 71 слово, 314 харфов

Говоря о смысловых соответствиях этой суры с окружающими, Суйути рассматривает три суры вместе: «Солнце» (№ 91), «Ночь» (№ 92), «Утро» (№ 93)[1]:

«Эти три суры прекрасно согласованы (*ḥasanat at-tanāsuq*) друг с другом. Их зачины также находятся в соответствии (*мунасаба*) друг с другом. Ведь солнце, ночь и утро — из одного ряда.

К этому ряду относится также и сура “Заря” (№ 89), но она отделена сурой “Город” (№ 90) в силу более важного соображения[2].

Аналогично суры “Разлом” (№ 82) и “Раскалывание” (№ 84) отделены друг от друга[3], равно как и *musabbiḥāt* (№ 57, 59, 61, 62,

---

1 См.: Суйути. Танасук. С. 137–138.

2 Суйути явно имеет в виду смысловую перекличку между фрагментами (89:17-20) и (90:13-16), см. выше комментарий к суре «Город».

3 См. выше комментарий к этим сурам.

64)[4] не идут подряд, ибо соблюдение соответствия в названиях, зачинах и порядке ниспослания реализуется тогда, когда это не вступает в противоречие с соответствием более сильным и значительным[5]».

Говоря более конкретно о связи этой суры с предыдущей, Суйути утверждает:

«Сура "Солнце" явно связана с сурой "Город", которую Всевышний завершил упоминанием людей правой стороны и людей левой стороны. Эти же две группы Он имеет в виду и в суре "Солнце", но как бы в виде итога. Слова "*Получил прибыль тот, кто ее очистил*" (91:9) указывают на людей правой стороны из суры "Город", а слова "*Понес убыток тот, кто ее утаил*" (91:10) указывают на людей левой стороны из суры "Город".

Таким образом, эта сура кратко подводит итог более детальному изложению в той суре. В силу этого имам Шафи‘и говорил: "Цель этой суры — побудить к повиновению и отвратить от ослушания"».

Ибн аз-Зубайр о связях двух сур говорит следующее[6]:

«В суре "Город" Всевышний разъяснил, что Он создал человека в тягости и вместе с этим дал ему инструмент зрения, развернув перед ним доказательства (*dalā'il*) и уроки (*‘ibar*)[7].

Здесь же Он клянется в следующем:

Тот, кто избрал Его вразумление и положил на следование Ему свои силы и потратил на это свое имущество, преуспел: "*Получил прибыль тот, кто ее очистил*" (91:9).

Тот, кто отказался от этого, разочаруется: "*Понес убыток тот, кто ее утаил*" (91:10).

Таким образом, он разъясняет судьбу и поведение двух групп».

---

4 Суйути скорее всего имеет здесь в виду именно эти суры, расположенные достаточно компактно, но не подряд, хотя в группу *musabbiḥāt* иногда включают еще суры 17 и 87, см. комментарий к суре «Высочайший».

5 Речь идет о смысловых соответствиях.

6 См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 364.

7 Первое относится к мирозданию, природе, второе — к истории, к человеческой жизни.

Фактически Ибн аз-Зубайр усматривает то же соотношение между концовкой предыдущей суры и айатами (91:9-10), что и Суйути, однако он дополняет это утверждением о двух типах аргументов, убеждающих в необходимости сделать правильный выбор. И если ссылка на историю в суре «Город» выглядит несколько натянутой, то в суре «Солнце» эти два ряда аргументов и составляют главное содержание суры, образуя ее композиционный план.

Композиция суры предельно проста. В ее центре айаты о двух выборах и двух итогах (91:9-10), обрамленные с одной стороны серией клятв, рисующих картину мироздания — доказательство от творения, с другой стороны историей самудян — доказательство от истории:

- Фрагмент 1 (1-8) — Клятвенный зачин: Картина мироздания.
- Фрагмент 2 (9-10) — Тезис о спасении и погибели.
- Фрагмент 3 (11-15) — История самудян.

Сура — монорим, и единая рифма скрепляет текст.

Единственный лейтмотив суры — повтор глагола *sawwā* «устроил, выровнял», причем в полярных по смыслу контекстах (91:7 и 14), — связывает две части суры, обрамляющие смысловой центр композиции, образуя перекличку между ними.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–8): Клятвенный зачин: Картина мироздания

Набор клятв не хаотичен, а явно упорядочен. Вот только как?

Если ориентироваться на объекты клятвы, то получается следующая картина:

1-2 — клятва светилами: солнцем и луной;

3-4 — клятва временами суток: днем и ночью;

5-6 — клятва небесами и землей;

7-8 — клятва душой и внушением ей.

Другими словами, айаты делятся попарно, давая следующую конфигурацию: 2 + 2 + 2 + (1+1) = 8[8]. В каждой из трех первых пар айатов — два противопоставленных понятия, однако четвертая пара отличается тем, что содержит только одно понятие, поскольку душе ничто не противопоставлено. Получается, что ряд клятв содержит семь элементов[9]. В последней паре — о душе — высвечивается тема предопределения[10].

Если ориентироваться на синтаксис второй части айатов, как делают некоторые комментаторы, то получается иная конфигурация:

1 — клятва солнцем;

2-4 — клятва, построенная с помощью оборота *idhā...*, на что обращают внимание Замахшари и Суйути, а местоимения *hā* после глагола в конце айата толкуются как относящиеся к солнцу (Табари);

5-7 — клятва, построенная с помощью оборота *mā...*, который одни толкуют и переводят буквально, как «то, что...», а другие толкуют и переводят не буквально, как *man...*, или «Тот, кто...»;

8 — примыкает к айату 7 как его дополнение.

---

[8] О парном делении первых десяти айатов говорит А. Нойвирт (см.: Neuwirth A. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Berlin, 2007. S. 228).

[9] Мы уже говорили об особом символическом значении числа семь в Коране.

[10] При одном из возможных толкований выражения *mā sawwā-hā* «тем, что ее выровняло», понимаемого как обозначающего «Того, кто ее выровнял», см. ниже комментарий к айатам 7-8, в последней паре тоже возникает противопоставление, как и в первых трех парах. При этом именно в связи с душой набор клятв выводит нас за пределы творения к Творцу. О возможности понимания айатов 7-8 как противопоставления мне писал, по прочтении комментария, А. Садриев. Однако в любом случае собственно противопоставление, в отличие от трех первых пар, охватывает собой только один айат 7, а восьмой айат все равно выступает как дополнение к нему.

Получается иная конфигурация: 1 + 3 + 3 + (1) = 8. В этом варианте душа вписана в контекст неба и земли как элемент мироздания[11].

Если ориентироваться на референцию конечного местоимения *hā*, то получается конфигурация 4 + 4 (3+1), где в первой четверке все местоимения — по распространенному толкованию — относятся к солнцу, делая его смысловым центром этой группы айатов, а во второй четверке каждое местоимение относится к тому объекту, с которого начинается айат.

В результате наложения этих конфигураций одна на другую получается очень сложная картина, что-то вроде многоцветного ковра сложного плетения, в котором — разными способами — выделены два объекта: солнце и душа человеческая. И не случайно первое понятие стало названием суры, а второе — смысловым центром суры, см. айаты (91:9-10). В первой четверке главное — это время, отсчитывающее срок жизни человека, во второй — мироздание как дом, определенный для жизни человека.

1.	*Клянусь солнцем и утром его,*	وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١)
2.	*И луной, когда она следует за ним,*	وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (٢)

---

[11] В этой вписанности души в структуру мироздания можно усмотреть параллель к пониманию в античной философии человека как малой вселенной (микрокосм, или микрокосмос), отражающей в миниатюре большую Вселенную (макрокосм). Эта концепция известна во многих развитых мистических учениях и служит основой для множества метафизических теорий, согласно которым процессы, происходящие внутри человека, аналогичны вселенским процессам и подчиняются тем же самым законам. В таком случае душа, или дух, понимается как представитель Бога в человеке. Так, Сенека писал: «Какое место в мире занимает бог, такое в человеке — дух, какое в мире — материя, такое в нас — тело» (см.: Сенека. *Письма, 65, 24*).

3. *И днем, когда он его являет,*	وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (٣)
4. *И ночью, когда она его скрывает.*	وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤)

Стих 1: «Клянусь солнцем и утром его»:

ЛЕКСИКА: Слово *ḍuḥa* происходит от глагола *ḍaḥā*, который в первоначальном значении обозначает «становиться видной, заметной (о дороге), когда появляется свет и начинается утро». Поэтому оно означает начальную фазу светлого времени дня, когда появляется солнце и все освещается и становится видным, то есть «утро». Относительно того, раннее это утро или позднее и сколько *ḍuḥa* продолжается, лексикографы высказывали разные мнения, но в любом случае, как указывает Э. Лейн, оно заканчивается раньше полудня. В комплексе образов, связанных со значением *ḍuḥa*, есть и солнце, и свет, и день, ибо утро — это появление света, который несет солнце, и свет этот продолжается весь день до наступления ночи. Все эти образы используют комментаторы в своих толкованиях слова *ḍuḥa* в разных контекстах.

Слово *ḍuḥa* встречается в Коране шесть раз — три раза в сочетании с местоимением *hā* (79:29; 79:46; 91:1) и три раза отдельно (7:98; 20:59; 93:1). При отдельном употреблении это слово, согласно комментариям, обозначает либо начальную фазу светлого времени, то есть утро, либо весь день. Чаще его переводят как «утро». Именно этот перевод стал названием суры 93 по-русски.

В остальных трех случаях местоимение *hā* соотносится с разными объектами: в (79:29) — с небом, в (79:46) — с вечером, в (91:1) — с солнцем. Возникает вопрос: что такое *ḍuḥa* неба, *ḍuḥa* вечера, *ḍuḥa* солнца? В суре «Вырывающие», как мы видели, комментаторы отвечают на этот вопрос так: в первом случае (79:29) — это либо день неба, либо утро неба, либо солнце, делающее небо светлым, либо свет дня; во втором случае (79:46) — это утро (Ибн Касир: «время от восхода солнца до середины дня»), соотнесенное с предшествующим ему вечером, чтобы под-

черкнуть, что обозначаемое время — всего один день, меньше суток (вечер — утро).

В данной суре *ḍuḥa* толкуется как свет солнца или как день, то есть светлое время, причем многие утверждают, что фактически значение одно и то же. Доминирует толкование *ḍuḥa* как света солнца, его сияния. Возникает вопрос, как переводить это слово в разных контекстах, учитывая, что для читающего арабский текст — это, безусловно, всегда один образ[12]. Мы выбираем перевод «утро, утренний свет», а затем комментарий дает нам спектр возможных пониманий того, что может иметься в виду.

Джалалайн: *ḍuḥā* — свет (*ḍaw'*).

Табари: Всевышний поклялся солнцем и его *ḍuḥa*.

Толкователи разошлись в понимании смысла слова *ḍuḥa*.

- Одни говорили, что *ḍuḥā* значит день, то есть день целиком.

Так считал Катада.

- Иные говорили, что *ḍuḥā* — это свет солнца.

Так полагал Муджахид.

Правильно же считать, что Всевышний поклялся солнцем и днем его, ведь явный свет солнца — это и есть день.

Ибн Касир: Муджахид говорил: «*ḍuḥā* — это свет солнца», а Катада: «*ḍuḥā* значит весь день».

Ибн Джарир говорил, что это клятва солнцем и его днем, ведь явный свет солнца — это и есть день.

Замахшари: Имеется в виду свет солнца, когда оно засияет и утвердится его власть.

Именно в этом смысле говорят *waqt aḍ-ḍuḥā* «время света, светлое время», имея в виду время солнечного света.

---

[12] Так, Саййид Кутб в «Фи зилал ал-Кур'ан» (С. 3916), упоминая толкование *ḍuḥa* в суре 91 как обозначающее целый день, говорит, что нет необходимости отказываться от прямого, буквального значения слова, которое вполне вписывается в контекст.

Говорили, что *ḍaḥwa* — это время, когда день занимается, *ḍuḥā* — то, что следует за этим, *ḍaḥā'* — когда день входит в силу и близится к полудню[13].

Стих 2: «И луной, когда она следует за ним»:

Джалалайн: Луна следует за солнцем, вставая, когда солнце закатывается.

Табари: Всевышний говорит: Клянусь луной, когда она следует за солнцем, что бывает в первой половине месяца. Когда заходит солнце, вслед за ним поднимается луна.

Среди тех, кто это утверждал, Ибн ʻАббас, который говорил: «Луна следует за днем».

Муджахид говорил, что это клятва солнцем, когда за ним вслед идет луна.

Катада говорил, что она следует за ним, когда только появляется молодой месяц. Когда закатывается солнце, становится видным полумесяц.

В другой передаче Катада говорил, что луна следует за ним в ночи, когда виден полумесяц.

Ибн Зайд говорил, что так бывает в первой половине месяца. Тогда луна следует за солнцем, оно — впереди, а луна — за ним, а во второй половине месяца, наоборот, солнце следует за луной, луна впереди, а солнце — за ним[14].

Ибн Касир: Муджахид говорил: «Когда за солнцем вслед идет луна».

ʻАуфи передавал от Ибн ʻАббаса, который говорил, что луна следует за днем.

Катада говорил, что луна следует за ним, когда только появляется молодой месяц. Когда закатывается солнце, становится видным полумесяц.

---

[13] Все три однокоренных слова передают оттенки одного и того же значения или очень близкие значения.

[14] Астрономический смысл этого объяснения нам не вполне ясен.

Ибн Зайд говорил, что луна следует за солнцем в первой половине месяца, а во второй половине месяца солнце следует за луной.

Малик передавал от Зайда ибн Аслама, который говорил: «Когда луна следует за солнцем в ночь могущества»[15].

Замахшари: Она следует, поднимаясь, когда солнце закатывается, беря от него свет, а это бывает в первой половине месяца.

Говорили еще, что это значит: когда она становится округлой, становясь вослед солнцу такой же светлой и сияющей[16].

Стих 3: «И днем, когда он его являет»:

ЛЕКСИКА: Глагол *jallā* «открывать, обнаруживать, являть, показывать» употреблен в Коране дважды, равно как и возвратный глагол *tajallā* «показываться, являться и т. д.». При этом распределение контекстов весьма примечательно.

В контексте (92:2), который, по свидетельству Ибн Касира, Муджахид приводил в качестве параллельного места к данному айату, употреблен глагол *tajallā* тоже относительно дня. Таким образом, в одном контексте день открывает, являет нечто, а в другом — открывается, является сам, что открывает дорогу к разным толкованиям.

Два оставшихся контекста тоже образуют смысловую пару. В одном из них говорится, что Бог явит нечто (знание о часе) в свое время (7:187), а в другом — что Он явился сам горе (7:143)[17].

---

15 Это толкование, как можно заметить, не получило распространения, поскольку для утверждения, что речь идет о какой-то специфической ночи, нет достаточных оснований, тем более что о солнце явно говорится в общем смысле, когда имеется в виду каждый день.

16 В данном истолковании глагол «следовать» понимается не во временно́м смысле, а в значении «быть подобным, похожим».

17 Вот перевод этого айата: «И когда Муса пришел к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: “Господи! Дай мне посмотреть на Тебя”. Он сказал: “Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь”. А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным».

Комментаторы предлагают три варианта истолкования того, к чему относится конечное местоимение при глаголе *jallā* (в соотношении с местоимением при глаголе в айате 4).

Первое толкование, самое естественное, — что это местоимение относится к солнцу: день открывает, являет его, а ночь — скрывает. Это толкование выбрали Табари, Замахшари и Суйути.

Два других толкования соотносят местоимение не с тем, что сказано, а с тем, что, может быть, подразумевается.

Второе толкование — что это местоимение относится к темноте, которую день прячет, как ночь прячет солнце, свет. Для такого толкования приходится приписывать глаголу *jallā* лексически не свойственное ему значение, что, возможно, и стало причиной, по которой никто из комментаторов не поддержал его, хотя практически все его упоминают.

Третье толкование — что это местоимение в обоих айатах относится к земле, миру: день открывает, показывает их, а ночь — скрывает, прячет.

Джалалайн: День открывает свет солнца, когда оно поднимается высоко.

Табари: День являет (*jallā*) солнце, когда оно светит.

Катада говорил, что это выражение значит: «когда скрыл ее[18] (*вар.* покрыл — *ghashiya-hā*) день».

Некий знаток арабского языка толковал это так: «и днем, когда он устранил (*jallā*)[19] темноту», относя местоимение *hā* к темноте (*ẓulma*). Он полагал, что местоимение можно отнести к темноте, хотя она раньше не упоминалась, потому что смысл этот понятен[20].

---

[18] По общему смыслу этого толкования ясно, что местоимение относится не к солнцу, а к чему-то другому, скорее всего к темноте, как показывает рассуждение, приведенное далее.

[19] Это толкование основано на другом значении глагола, которое в данном корне более привычно ассоциировать с первой или четвертой породой, — «удалять, уводить, изгонять».

[20] Фактически при разнице формулировок общая идея того, что говорят Катада и некий знаток арабского языка, такова: айаты 3 и 4 образуют противопоставление: день изгоняет, скрывает темноту, а ночь — изгоняет, скрывает

Правильно же толкование, приведенное нами, которое принимают все знатоки арабского языка, ибо они смыслят в этом, хотя и у другого мнения, которое мы процитировали, есть основания.

Ибн Касир: Муджахид говорил, что день являет его, то есть солнце, когда оно светит.

Катада говорил, что это выражение значит: «когда скрыл ее (*ghashiya-hā*) день».

Ибн Джарир говорил, что некий знаток арабского языка толковал это так: «и днем, когда он устранил (*jallā*) темноту (*ẓulma*)», поскольку контекст указывает на этот смысл.

Я же говорю: Если бы сказавший это истолковал выражение так: «когда он открыл ее (*jallā-hā*)», то есть землю, земной простор (*basīṭa*), это было бы лучше. Такое толкование больше подходило бы к словам Аллаха: *«и ночью, когда она скрывает ее»* (91:4). Это было бы сильнее и правильнее, а Аллах знает лучше[21].

В силу подобного соображения Муджахид сказал, что слова «и днем, когда он его открыл» подобны словам Его *«и днем, когда он сияет (tajallā)»* (92:2)[22].

Что же касается Ибн Джарира, то он выбрал толкование, когда местоимения во всех этих айатах (91:1-4) относятся к солнцу, поскольку оно упомянуто сначала.

Замахшари: Когда день расходится и поднимается, блеск (*injilā'*) солнца становится самым полным.

Говорили еще, что местоимение относится к тьме (*ẓulma*) или к этому миру (*dunyā*), к земле (*'arḍ*), хотя они и не упомянуты до этого.

солнце, то есть свет. Это и есть тот контекст, о котором говорят комментаторы. Именно для того, чтобы сделать это противопоставление более очевидным, Катада в толковании айата 3 приводит как синоним глагола *jallā* глагол, который употреблен в следующем, четвертом айате.

21 Ибн Касир принимает мнение об антитезе айатов 3 и 4, но предлагает другой референт для местоимения — землю, земной простор, мир (как говорит ниже Замахшари). Иными словами, день открывает, показывает мир, земной простор, и ночь скрывает их.

22 Ибн Касир понимает мнение Муджахида так: когда день сияет, он открывает, показывает, освещает мир.

Стих 4: «И ночью, когда она его скрывает»:

Джалалайн: *yaghshā-hā* — покрывает (*yughaṭṭī*) его (= солнце) своей тьмой (*ẓulma*);

idhā — во всех трех случаях выражают чисто обстоятельственное значение, управляет же всеми тремя оборотами глагол клятвы[23].

Табари: Всевышний говорит: «И клянусь ночью, когда она скрывает солнце; оно закатывается, и повсюду наступает тьма».

Так говорил Катада.

Ибн Касир: Говорили, что смысл таков: когда ночь закрывает солнце, и повсюду наступает тьма.

Ибн Аби Хатим передавал: Йазид ибн Зи Хамама говорил: «Когда наступает ночь, Господь, велик Он и славен, говорит: "Скрой рабов Моих, Мое великое творение", и ночь смиряется пред Ним, ведь Тот, кто сотворил ее, достоин смирения».

Замахшари: Смысл: когда она скрывает солнце; оно закатывается, и повсюду наступает тьма.

Могут спросить, а что ставит *idhā* «когда» в винительный падеж[24]? Ответим, что частица клятвы *wa-* заменяет собой опущенный глагол клятвы, который и управляет винительным падежом.

5. Клянусь небом и тем, что его построило, — وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (٥)

6. И землей и тем, что ее распростерло, — وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (٦)

---

[23] Имеется в виду подразумеваемый глагол клятвы, который заменяет собой частица клятвы.

[24] Обстоятельство — это позиция приглагольного винительного падежа, который в случае данного оборота должен локализоваться в *idhā*, которое считается именем. Именно этот грамматический момент является предметом внимания Замахшари и Суйути.

7. *И душой и тем, что ее выровняло*	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧)
8. *И внушило ей нечестивость ее и богобоязненность.*	فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨)

Стих 5: «Клянусь небом и тем, что его построило»:

Все комментаторы говорят о двух возможностях понимания оборота с *mā*, составляющего вторую часть трех айатов.

Первое — *mā* является масдарной частицей, которая, будучи поставленной перед глаголом, делает его эквивалентом масдару, то есть отглагольному имени, обозначающему процесс или результат действия. Тогда перевод будет, как предлагают комментаторы: «Клянусь небом и его строением», «Клянусь землей и ее простором», «Клянусь душой и ее соразмерностью».

Второе — *mā* «то, что» употреблено в значении *man* «тот, кто», и оборот тогда относится к Тому, кто построил, распростер и соразмерил.

Табари приводит целый ряд айатов, показывающих, что *mā* довольно регулярно употребляется в Коране в значении *man*, а Замахшари указывает, что первое решение неприменимо к последнему айату группы (91:8), а значит, не вполне корректно и в отношении остальных айатов. Соответственно, Табари и Замахшари делают выбор в пользу второго толкования, а Ибн Касир и Суйути рассматривают оба варианта как равноправные.

Буквальное понимание *mā* как «то, что» не рассматривается ни одним комментатором, ибо оно неприемлемо по богословским соображениям, ибо небо, земля и душа устроены не чем-то, а кем — Аллахом.

Мы дали буквальный перевод всех трех айатов, который сохраняет возможность обеих интерпретаций и делает осмысленным относящийся к ним комментарий.

Джалалайн: *mā* — в трех айатах (91:5-7) либо масдарная частица, либо в значении *man*.

Табари: Всевышний имеет в виду: «...и Тем, кто построил его» в смысле: «...и Тем, кто создал его»;

«построил» значит «сделал его для земли крышей».

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Катада говорил, что «построил» имеет смысл «сотворил».

Муджахид говорил, что имеется в виду Аллах, который построил небо.

Говорили, что фраза *wa-**mā** banāhā* относится к Строителю его — Аллаху, велик Он и славен, а *mā* употреблено в значении *man*.

Подобно этому Он сказал: «*Клянусь родителем и тем, что он родил* (***mā** walada*)» (90:3), где *mā* тоже употреблено вместо *man*, и смысл: «...и тем, кого он родил», поскольку это клятва Адамом и его потомством.

Подобно этому сказано: «*Не женитесь на том, на чем женились (**mā** nakaḥa) ваши отцы из женщин...*» (4:22); «*...женитесь на том, что приятно (**mā** ṭāba) вам...*»[25] (4:3), а смысл: «...на тех, кто приятен (**man** *ṭāba*) вам...»

Можно также усмотреть в этих случаях значение масдара: «Клянусь небом и его строением (*binā'*)», «Клянусь родителем и порождением (*wilāda*) его».

Ибн Касир: Возможно, что *mā* здесь — масдарная частица, и тогда смысл: «клянусь небом и его строением (*binā'*)». Так говорил Катада.

Возможно также, что *mā* здесь в значении *man*, и тогда смысл: «клянусь небом и его Строителем». Так говорил Муджахид.

Оба толкования предполагают друг друга.

Слово же «построить» значит «поднять, воздвигнуть».

Ср.: «*И небо Мы построили (banaynā) руками* (Ибн Касир: то есть силой — *bi-quwwa*), *и ведь Мы — расширители. И землю Мы разостлали. И прекрасные устроители Мы*» (51:47-48).

---

[25] Мы дали в обоих случаях не общепринятый литературный, а буквальный перевод, сохраняющий синтаксис оригинала, чтобы было понятно, о каком грамматическом явлении арабского языка идет речь.

Замахшари: В выражениях *mā banāhā* — *mā ṭaḥāhā* — *mā sawwāhā* считают *mā* масдарной частицей, однако это объяснение несостоятельно. Оно не подходит к выражению *fa-alhamahā* *«и внушило ей»* (91:8), поскольку тогда конструкция оказывается неправильной.

Правильно считать *mā* относительным именем, но имеющим значение *man* «тот, кто». Замена же одного другим имеет целью придать обороту описательность. Тогда смысл таков: «Клянусь небом и Великим Всемогущим, кто построил его», «Клянусь душой и Премудрым Искусным в Своей мудрости, кто устроил ее».

Стих 6: «И землей и тем, что ее распростерло»:

ЛЕКСИКА: Глагол *ṭaḥā* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *ṭaḥā* — «распростер, разостлал» (*basaṭa*).

Табари: Это тоже подобно тому, что выше, и смысл этих слов: «Клянусь землей и Тем, кто ее распростер».

Глагол *ṭaḥā* значит «распростер ее направо и налево, и во все стороны».

Толкователи расходились во мнении относительно смысла *ṭaḥā-hā*.

- Одни говорили, что айат значит: «Клянусь землей и тем, что Он сотворил на ней».

Так говорил Ибн ʻАббас.

- Иные говорили, что *ṭaḥā* значит «распростер, разостлал» (*basaṭa*).

Так, Муджахид говорил, что *ṭaḥā* значит «распростер, развернул» (*daḥā*)[26].

Ибн Зайд говорил, что это значит «распростер, разостлал» (*basaṭa*).

---

[26] См. (79:30) и комментарий к нему.

- Иные говорили, что *ṭaḥā-hā* значит «разделил (*qasama*) ее»[27].

Так передавали от Ибн 'Аббаса.

Ибн Касир: Муджахид говорил, что *ṭaḥā* значит «распростер, развернул» (*daḥā*).

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса, что *mā ṭaḥā-hā* значит «то, что Он сотворил на ней».

'Али ибн Аби Талха передавал от Ибн 'Аббаса, что *ṭaḥā-hā* значит «разделил (*qasama*) ее».

Муджахид, Катада, ад-Даххак, Судди, Саури, Абу Салих, Ибн Зайд говорили: «*ṭaḥā* —"распростер, разостлал" (*basaṭa*)».

Это самое известное толкование. Так толкует большинство комментаторов. С этим согласны и языковеды. Так, Джаухари говорил, что *ṭaḥā* — это как *daḥā*[28], или как *basaṭa*.

Замахшари: Отдельного комментария нет.

* * *

Айаты 5-6 представляют собой параллель к айатам (88:18-19). Образность та же, только один из трех структурных элементов мироздания — горы — опущен. С другой стороны, через синонимичность глаголов *ṭaḥā* и *daḥā* (79:30) картина творения в этой суре перекликается с аналогичной картиной в суре «Вырывающие».

Стих 7: «И душой и тем, что ее выровняло»:

ЛЕКСИКА: Глагол *sawwā* «устроил, выровнял, соразмерил» применительно к душе уже встречался нам в комментарии к айатам (82:7) и (87:2).

---

[27] Возможно, это толкование исходит из того, что, когда земля была развернута, она легла не сплошь, а частями, разделенными морями и океанами.

[28] Известный лексикограф Джаухари, на которого ссылается Ибн Касир, приравнивая по смыслу эти два глагола, фактически усматривает связь между данным айатом и айатом (79:30).

Джалалайн: «*душа*» (*nafs*) употреблено в смысле «души» (*nufūs*);

sawwāhā — устроил, сделал ее соразмерной.

Табари: Всевышний в словах *wa-mā sawwāhā* имеет в виду Себя, ибо это Он соразмерил душу и сотворил ее. А *mā* употреблено вместо *man*, либо же оно употреблено в масдарном значении, и тогда толкование будет таким: «Клянусь душой и ее устройством, соразмерностью».

Ибн Касир: *sawwā-hā* — сотворил ее ровной, прямой, с правильным инстинктом (*fiṭra*). Ср.: «*Обрати же свой лик к религии верным* (*ḥanīfan*)[29] *— по устроению* (*fiṭra*) *Аллаха, который устроил* (*faṭara*) *людей так. Нет изменений в творении Аллаха...*» (30:30).

Посланник Аллаха говорил: «Каждый новорожденный рождается с инстинктом (*fiṭra*)[30], а уже родители делают его иудеем, христианином, зороастрийцем. Так и скотина рождается целой. Разве вы видите в ней что-либо купированное?»

Это выводили оба шейха от Абу Хурайры.

Муслим в «Сахихе» передавал от Хаммада ал-Муджаши'и: Посланник Аллаха говорил: «Аллах говорит: "Я сотворил людей ханифами (*ḥunafā'*)[31], но к ним подступились бесы и сбили их с их веры"».

---

[29] Так в переводе Крачковского. В переводе Кулиева начало айата звучит так: «Обрати свой лик к религии, исповедуя единобожие...»

[30] Имеется в виду, что каждый человек рождается с врожденным чувством веры, которое потом в процессе воспитания может оформиться в ту или иную религию.

[31] Слово «ханиф» (*ḥanīf*, мн. ч. *ḥunafā'*) встречается в Коране 12 раз. Оно выступает как постоянная характеристика веры Ибрахима, которая не является многобожием (2:135; 3:95; 6:79; 6:161; 16:120), но она — не иудаизм, не христианство (2:135; 3:67). В ключевом пассаже из суры «Корова» (2:124-141), где устанавливается прямая связь между исламом и верой Ибрахима, именно это слово выступает как одно из воплощений этой связи, а в айате (3:67) оно употреблено в сочетании *ḥanīf muslim* как синоним термину «мусульманин». В айатах (10:105; 16:123; 30:30; 22:31; 98:5) содержится прямое обращение к Пророку и его общине: «будьте ханифами» и следуйте Ибрахиму (16:123). Подробнее об этимологии этого слова и его употреблении в Коране см. комментарий к суре 98.

Замахшари: Могут спросить, почему *nafs* в неопределенном состоянии?[32]

Есть два возможных ответа.

Первый — что имеется в виду одна конкретная душа среди прочих душ — душа Адама, и неопределенное состояние выражает смысл «одна из душ».

Второй — что имеется в виду каждая душа, и неопределенное состояние передает значение множественности, как в словах: *'alimat nafsun «узнает душа»* (81:14; 82:5)[33].

Стих 8: «И внушило ей нечестивость ее и богобоязненность»:

ЛЕКСИКА: Слово *fujūr* «нечестивость, распущенность» встречается в Коране один раз, только в этом айате, а однокоренное слово *fājir* «нечестивец» (мн. ч. *fujjār* или *fajara*) встречается несколько раз (38:28; 71:27; 80:42; 82:14; 83:7). По контекстам оно обозначает тех, кто обречен на адские муки, то есть очень близко по смыслу слову *kāfir*, с которым оно в двух контекстах образует пару (71:27; 80:42).

Слово *alhama «внушить»* встречается в Коране тоже только один раз, в этом айате. Именно в связи с пониманием этого слова комментаторы обсуждают тему предопределения, которую усматривают в этом айате. Насколько можно судить, ранние толкователи занимали в этом вопросе разные позиции, которые колеблются от крайне жесткой (Ибн Зайд: «вложил в душу») до более мягкой: «разъяснил» (Ибн 'Аббас, Катада, ад-Даххак), «научил» (тот же Ибн 'Аббас в другой передаче), «дал знание» (Муджахид), «указал» (Суфйан ас-Саури) и т. д. Сведения, приводимые Табари и Ибн Касиром, показывают, что на раннем этапе преобладала мягкая позиция: Бог дал человеку знание о двух путях, оставив — в той или иной степени — выбор за ним.

Сами комментаторы тоже не едины в этом вопросе. Табари и Ибн Касир явно склоняются к тезису о предопределении, который

---

[32] Напомним, что все имена-объекты клятвы в предыдущих айатах — с определенным артиклем.

[33] См. комментарии к этим айатам.

они подкрепляют ссылкой на один и тот же хадис, в котором упоминаются эти айаты (91:7-8). Ибн Касир добавляет к нему еще несколько хадисов. Самую сильную формулировку дает Ибн Касир, который употребляет глагол *hadā* «направить, руководить» применительно к обоим путям[34].

Суйути в Джалалайн скорее поддерживает тезис о свободе выбора на основе знания, данного Аллахом. Это прямо утверждает, что естественно, Замахшари, который находит очень сильный аргумент в поддержку своего мнения. Он совершенно справедливо отмечает, что следующие далее айаты (91:9-10) говорят именно о выборе, который делает сам человек.

Джалалайн: Всевышний разъяснил душе путь добра и зла, но *taqwā* отодвинул на конец, чтобы соблюсти рифму[35].

Табари: Всевышний говорит, что Он разъяснил душе, что ей надлежит: добро или зло, повиновение или ослушание.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил, что слова значат: «разъяснил (*bayyana*) добро и зло».

В другой передаче он сказал: «научил (*ʻallama*) душу тому, что такое повиновение и ослушание».

Муджахид говорил: «дал знание (*ʻarrafa*) о том и о другом».

Катада говорил: «разъяснил ей нечестивость и богобоязненность».

Ад-Даххак говорил: «разъяснил ей повиновение и ослушание».

Суфйан говорил: «указал (*aʻlama*) ей повиновение и ослушание».

- Иные же говорили, что это значит, что Он вложил это в душу.

Так, Ибн Зайд говорил: «вложил в нее (*jaʻala fīhā*) нечестивость и богобоязненность».

От Абу-л-Асвада ад-Дили передают: ʻИмран ибн Хусайн спросил меня: «Видел, что творят люди, на что тратят свои силы?

---

[34] Ср. (90:10).

[35] Суйути хочет сказать, что добро должно было быть упомянуто прежде зла, но порядок изменен ради рифмы.

Так это предрешено для них и предопределено уже в прошлом, или же все должно определиться, когда они повстречают посланного им Пророка, который представит им доказательства?»

Я ответил: «Нет, уже предрешено для них».

Он же сказал: «А разве это не несправедливость (*ẓulm*)?»

Я ужасно испугался того, что он сказал, и ответил ему: «Нет ничего, кроме того, что Он сотворил. Властелина не спрашивают о том, что Он вершит. Подданных спрашивают».

Он ответил: «Да наставит тебя Аллах. Я спросил тебя, чтобы вразумить тебя, что человек может быть и прекрасным, и безобразным».

Тут пришел посланник Аллаха, и он спросил его: «Посланник Аллаха, ты видел, что творят люди, на что тратят свои силы? Это предрешено для них и предопределено уже в прошлом, или же все должно определиться, когда они повстречают посланного им Пророка, который представит им доказательства?»

Он ответил: «Нет, все уже предрешено для них».

‘Имран спросил: «А что нам тогда делать?»

Посланник Аллаха ответил: «Кого Аллах сотворил для одной из двух позиций (*manzilatayn*), того Он сделал соответствующим ей. Подтверждение этому — слова Его (91:7-8)».

Табарани передавал от Ибн ‘Аббаса: Посланник Аллаха, когда доходил до стихов (91:7-8), останавливался и говорил: «Боже! Дай моей душе ее богобоязненность. Ты — хозяин ее и господин. Ты — лучший из очищающих ее».

(Другой хадис) Ибн Аби Хатим передавал от Абу Хурайры: Посланник Аллаха, прочтя (91:8), сказал: «Боже! Дай моей душе ее богобоязненность и очисти ее, ведь Ты — лучший из очищающих, Ты — хозяин ее и господин».

Имам Ахмад передавал от ‘Аиши: Как-то она проснулась и не нашла Пророка на ложе. Пошарила рукой и обнаружила, что он делает поклон, говоря: «Боже! Дай моей душе ее богобоязненность и очисти ее, ведь Ты — лучший из очищающих, Ты — хозяин ее и господин».

(Другой хадис) Имам Ахмад передавал от Зайда ибн Аркама: Посланник Аллаха говорил: «Боже! Прибегаю к Тебе от немощи и лени, от дряхлости и трусости, от скупости и от мучений могилы.

Боже! Дай моей душе ее богобоязненность и очисти ее, ведь Ты — лучший из очищающих, Ты — хозяин ее и господин. Боже! Я прибегаю к Тебе от сердца небоязливого, от души ненасытной, от знания бесполезного, от мольбы неуслышанной».

Зайд добавлял: Посланник Аллаха учил нас этой молитве, а мы учим ей вас.

Это же передавал Муслим с другим иснадом.

Ибн Касир: «Это значит, что Он наставил (*arshada*) душу в нечестивости ее или богобоязненности, то есть разъяснил ей это и направил (*hadā*) к тому, что предопределил для нее[36].

Ибн ʻАббас говорил: «разъяснил ей добро и зло». Так же толковали Муджахид, Катада, ад-Даххак и Саури.

Саʻид ибн Джубайр говорил: «внушил ей добро и зло».

Ибн Зайд говорил: «вложил в нее нечестивость и богобоязненность».

Ибн Джарир от Абу-л-Асвада ад-Дили: ʻИмран ибн Хусайн спросил меня: «Видел, что творят люди, на что тратят свои силы? Так это предрешено для них и предопределено уже в прошлом, или же все должно определиться, когда они повстречают посланного им Пророка, который представит им доказательства?»

Я ответил: «Нет, все уже предрешено для них раньше».

Он же сказал: «А разве это не несправедливость (*ẓulm*)?»

Я ужасно испугался того, что он сказал, и ответил ему: «Нет ничего, что Он не сотворил. Властелина не спрашивают о том, что Он вершит. Подданных спрашивают».

Он ответил: «Да наставит тебя Аллах. Я спросил тебя, чтобы вразумить тебя, что человек может быть и прекрасным, и безобразным».

Тут пришел посланник Аллаха, и он спросил его: «Посланник Аллаха, ты видел, что творят люди, на что тратят свои силы? Это предрешено для них и предопределено уже в прошлом, или же все должно определиться, когда они повстречают посланного им Пророка, который представит им доказательства?»

Он ответил: «Нет, все уже предрешено для них раньше».

---

[36] Ср. (90:10).

‘Имран спросил: «А что нам тогда делать?»

Посланник Аллаха ответил: «Кого Аллах сотворил для одной из двух позиций (*manzilatayn*), того Он сделал соответствующим ей. Подтверждение этому — слова (91:7-8)».

Это передавали Ахмад и Муслим с другим иснадом.

Замахшари: Смысл выражения «внушить ей нечестивость ее и богобоязненность» — дать знание (*ifhām*) и вразумить (*i‘qāl*), что одно — хорошо, а другое — плохо, и дал ей возможность выбирать из них то, что ей по душе. На это указывают и следующие стихи (91:9-10).

Фрагмент 2 (9–10): Тезис о спасении и погибели

9. *Преуспел тот, кто очистил ее.*	قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩)
10. *Потерпел неудачу тот, кто утаил ее.*	وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا (١٠)

В толковании этих двух айатов можно отметить те же две линии интерпретации: одна, поддерживающая тезис о предопределении, — что очищает душу и «скрывает, утаивает» ее Аллах; другая, поддерживающая тезис о свободе воли, — что очищает свою душу добрыми делами или, напротив, скрывает ее в непослушании сам человек. Позиции ранних толкователей и комментаторов распределяются примерно так же, как и в отношении предыдущего айата: Табари выступает сторонником интерпретации в духе предопределения, Ибн Касир занимает несколько более мягкую позицию, чем в отношении предыдущего айата, рассматривая обе позиции как равноправные, Суйути и Замахшари поддерживают истолкование в духе тезиса о свободе выбора и ответственности за него. Однако между Суйути в Джалалайн и Замахшари есть одно примечательное различие. Суйути рассматривает айаты (91:9-10) как предмет клятвы, постулируя наличие перед *qad* усилительной частицы *la-* (***la**-qad*), которая формально требуется по правилам

грамматики в начале «ответа на клятву» (*jawāb al-qasam*), а Замахшари, для того чтобы усилить связь между айатами (91:7-8) и (91:9-10), полагает, что предмет клятвы опущен.

Стих 9: «Преуспел тот, кто очистил ее»:

Толкование Пророка: Ибн Аби Хатим выводил через Джувайбира от ад-Даххака, а тот — от Ибн ʻАббаса: «Я слышал, как посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, по поводу слов Аллаха "*Преуспел тот, кто очистил ее*" (91:9) сказал: "Преуспела душа, которую очистил Всевышний"»[37].

Джалалайн: Из ***la****qad* опущено *la-* для краткости;
zakkāhā — очистил (*ṭahhara*) ее от грехов (*dhunūb*).

Табари: Преуспел тот, чью душу очистил Аллах, избавив ее от неверия и ослушания и исправив добрыми делами.

Примерно это же говорили толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Преуспел тот, чью душу очистил Аллах».

ʻИкрима говорил: «кто исправил (*aṣlaḥa*) душу». Это же говорили Муджахид и Саʻид ибн Джубайр.

Катада говорил: «Преуспел тот, кто очистил душу добрыми делами».

Ибн Зайд говорил: «Преуспел тот, чью душу очистил Аллах».

Катада говорил, что это и есть предмет клятвы. Что говорят языковеды по данному вопросу, мы уже упоминали ранее в связи с подобными случаями.

Ибн Касир: Возможно, что смысл: «очистил повиновением Аллаху». Так говорил Катада.

Или же: «очистил от скверных привычек и дурных и низких поступков». Так передают от Муджахида, ʻИкримы, Саʻида ибн Джубайра. Ср.: «*Преуспел тот, кто очистился и поминал имя Господа своего и молился*» (87:14-15).

---

[37] Его включил в свою подборку толкований Пророка Суйути (см.: Совершенство в коранических науках. Вып. 1. С. 158).

Возможно, что смысл: «Преуспел тот, чью душу очистил Аллах», как передавали ‘Ауфи и ‘Али ибн Аби Талха от Ибн ‘Аббаса.

Ибн Аби Хатим выводил через Джувайбира от ад-Даххака, а тот — от Ибн ‘Аббаса: «Я слышал, как посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, по поводу слов Аллаха "*Преуспел тот, кто очистил ее*" (91:9) сказал: "Преуспела душа, которую очистил Всевышний"».

Так передавал Ибн Аби Хатим, но от Джувайбира не принимают предание, а ад-Даххак не видел Ибн ‘Аббаса.

Замахшари: Всевышний сделал человека субъектом «очищения» и «утаивания», то есть тем, кто осуществляет их. «Очищение» — это рост и возвышение богобоязненностью (*taqwā*), а «утаивание» — это умаление души за счет тайной нечестивости.

Утверждения же тех, кто считает, что местоимение субъекта в этих двух глаголах относится к Аллаху, а объектное местоимение женского рода (*hā*) относится к *man*, ибо имеется в виду «душа», направлены против взглядов сторонников свободы воли (*qadariyya*). Они приписывают Аллаху то, к чему Он не имеет отношения и над чем Он превознесен. Они проводят ночи, пытаясь измыслить мерзости и приписать их Ему.

Могут спросить, а где предмет (*jawāb*) клятвы? Ответ: Он опущен, но подразумевается: «отчитает и истребит (*damdama*) их Аллах», то есть жителей Мекки, за то, что они не поверили посланнику Аллаха, так же как он истребил (*damdama*) самудян за то, что они не приняли Салиха и сочли его лжецом.

Данный же айат — не предмет клятвы, а продолжение мысли из предшествующего айата[38].

---

[38] Данное рассуждение Замахшари, хотя и выглядит как грамматическое утверждение, имеет не грамматическую, а богословскую природу. Предмет клятвы полагается опущенным, чтобы усилить связь между соседними айатами (91:7-8) и (91:9-10), сделать их частями единого высказывания и тем усилить истолкование всего пассажа в духе свободы выбора, который делает человек.

Стих 10: «Потерпел неудачу тот, кто утаил ее»:

ЛЕКСИКА: Глагол *dassā* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Причем все комментаторы объясняют его как аномальную форму от глагола *dassasa*. Ссылки на то, что такое явление («облегчение формы») распространено в речи арабов, и примеры, взятые из поэзии для подтверждения этого утверждения, показывают, что речь идет о типичном для садж'а и арабской поэзии, да и для большинства поэтических традиций, приеме видоизменения звучания рифмующегося слова так, чтобы оно вписывалось в ряд рифм.

Джалалайн: Спрятал душу в греховном неповиновении.

Исходно это глагол *dassasa* «прятать, зарывать», но второй *sīn* для облегчения формы был заменен на *alif*.

Табари: Всевышний говорит: Потерпел неудачу в своих желаниях, ибо не знал, чего хочет, и на ощупь искал блага своей душе тот, кто ее спрятал, то есть тот, чью душу спрятал Аллах, отвернул ее, в результате ее нечувствительности, с прямого пути, так что она впала в ослушание, отказавшись от повиновения Аллаху.

Говорили, что исходно *dassā* — это *dassasa*, где один *sīn* был заменен на *yā'*[39].

Подобно этому ал-Аджжадж сказал (раджаз):

Набрасывается (*taqaḍḍā*) сокол, когда складывает крылья.

В этом стихе *taqaḍḍā* употреблено вместо исходного *taqaḍḍa**ḍ**a*.

Аналогично вместо *taẓanna**n**tu* «думать, полагать» говорят *taẓanna**y**tu*, так поэт сказал (сари'):

Он использует для меня в стихах все приемы,

Чтобы отвести от меня помыслы (*taẓannī*).

Арабы часто так делают, заменяя твердый харф на слабый, иногда это *yā'*, иногда — *wāw*.

Толкователи говорят то же, что сказали мы в истолковании этих слов.

---

[39] Табари и Суйути говорят об одном и том же примере метатезы, только Табари упоминает то, что заменяет твердый харф морфологически, в составе корня, а Суйути – то, как он звучит фонетически, в определенной словоформе.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Потерпел неудачу тот, чью душу Аллах скрыл и сбил с пути (*aḍalla*)».

То же говорил Ибн Зайд.

Еще от Ибн ʻАббаса передают, что речь — о том, кто скрыл ее во лжи.

Муджахид говорил: «скрыл, утаил ее» — прельстил, соблазнил (*aghwā*) ее.

Саʻид ибн Джубайр говорил, что это значит: «сбил ее с пути».

Катада говорил, что это значит: «вверг ее в грех и нечестивость».

Ибн Касир: *dassā* — это *dassasa*, а значит это: кто сделал свою душу инертной и в результате ее нечувствительности отвратил ее от прямого пути, и она впала в ослушание и отказалась от повиновения Аллаху.

Возможно, что смысл: потерпел неудачу тот, кому Аллах скрыл душу.

Так передавали ʻАуфи и ʻАли ибн Аби Талха от Ибн ʻАббаса.

Замахшари: Исходно *dassā* — это *dassasa*, подобно тому как *taqaḍḍaḍa* «набрасываться, обрушиваться сверху» произносят как *taqaḍḍā*[40].

Фрагмент 3 (11–15): История самудитов

11. *Самудиты сочли лжецом по своеволию своему.* — كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (١١)

12. *Вот выступил несчастнейший из них,* — إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا (١٢)

13. *И сказал им посланник Аллаха: «Верблюдицу Аллаха и питье ее!»* — فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣)

---

[40] Смысловой комментарий встроен в толкование к предыдущему айату, которое охватывает собой оба айата.

14. *Они сочли его лжецом и подрезали ее, и истребил их Господь их за их грех и уравнял это,*

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٤)

15. *Не страшась последствий этого.*

وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا (١٥)

Это третье, после сур 85 и 89, и последнее упоминание истории самудитов в тридцатом джуз'е и самый пространный из трех рассказ об их наказании[41]. Только в нем есть упоминание о верблюдице, которая была послана Аллахом самудитам как наказание, а они убили ее. Сюжет о верблюдице рассказан в большинстве длинных версий истории (7:73, 7:77; 11:64-65; 26:155-156; 54:27-29). Во всех этих рассказах последовательность событий и самого повествования такова: Аллах посылает верблюдицу — пророк предупреждает, чтобы ее не трогали — самудиты не верят и закалывают ее — их постигает наказание.

Практически большинство этих элементов есть и в данном рассказе, но последовательность их совсем иная. Если попытаться выстроить мотивы в последовательности, соответствующей другим версиям, то получится примерно такой вариант:

«*Сказал им посланник Аллаха: “Верблюдицу Аллаха и питье ее!”* (91:13). *Они сочли его лжецом* (91:14). *Вот выступил несчастнейший из них* (91:12) *и подрезал ее* (91:14)[42], *не страшась последствий этого* (91:15). *И истребил их Господь их за их грех и уравнял это* (91:14)».

---

[41] Выше мы приводили ссылки на другие версии истории самудитов (всего их в Коране десять) и на книгу А. Р. Гайнутдиновой, где дается сравнительный анализ этих версий. Отметим, что пророк Салих ни разу не назван здесь по имени, а два раза вообще не упомянут, поэтому справедливо замечание Гайнутдиновой, что в этих ранних сурах перед нами рассказы не столько об отвергнутых пророках, сколько о наказанных народах.

[42] Для этого надо считать, что глагол *‘aqara* «подрезать» выражает по смыслу единственное число, и действительно, Табари цитирует подобное мнение некоего ученого.

Однако история рассказана не так, ее элементы перемешаны и расставлены не в той последовательности, в какой они происходили. Скорее всего айаты были ниспосланы не разом. Об этом говорит и повтор глагола *kadhdhaba*, и слово *idh* «вот...», которое в Коране чаще всего служит знаком, делящим текст на отдельные, часто изначально автономные части, и проблема атрибуции последнего айата. По смыслу этот айат скорее всего относится к «несчастнейшему», который зарезал верблюдицу, но стоит отдельно. В результате комментаторы склоняются к тому, чтобы отнести его к Всевышнему, упомянутому в предыдущем айате. Такое отнесение оправдано синтаксически, однако вряд ли тот факт, что Всемогущий Творец не боится никаких последствий своих действий, нуждается в специальном упоминании.

Возникает вопрос: зачем повествование построено таким образом? Это не единственный фрагмент в Коране, «склеенный» из айатов, ниспосланных в разное время, но в других местах айаты подогнаны друг к другу так, что мы не чувствуем «швов». Если исключить случайность («так вышло», «так получилось»), то ответ может быть таким. Вид рассказа есть функция от места суры в кораническом своде. Эта последняя, десятая по счету версия истории не рассказывает события, а напоминает о них. Она отсылает ко всем предшествующим версиям, подводит их итог, встраивая их в контекст коранической проповеди[43]. Литературная техника этого типа позволяет нарушать последовательность событий, перемешивать элементы рассказа, и в результате сюжет возникает в памяти не фрагментами, а сразу весь целиком. Именно поэтому фрагментарность повествования не затушевана, а подчеркнута, чтобы показать, что за этим коротким текстом стоит весь ряд рассказов о самудитах, подчас довольно длинных и подробных. Кстати, все прочие версии истории построены в рамках привычной линейной техники повествования.

---

[43] Похожим образом библейские (ветхозаветные) сюжеты оказываются встроенными в новозаветные тексты.

Стих 11: «Самудиты сочли лжецом по своеволию своему»:

ЛЕКСИКА: Слово *ṭaghwā* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Практически все комментаторы указывают, что это вариант слова *ṭughyān*, выбранный для соответствия рифме.

Для предлога *bi-*, который стоит перед этим словом, комментаторы перебирают практически все основные его значения: причинное (Суйути), прямо переходное (Табари), орудийное (Замахшари).

Выбор значения предлога во многом определяет понимание самого слова и вариант истолкования айата.

Первое — если выбрать прямо переходное значение, тогда *ṭaghwā* означает буйство, катаклизм, обещанный им в наказание, и айат говорит о том, что они не поверили в наказание, о котором возвестил им пророк.

Второе — если выбрать любое из двух других значений предлога, то прямое дополнение глагола *kadhdhabat* оказывается неназванным. Тогда фраза может значить одно из двух: либо что они сочли лжецом посланного им пророка, либо что они сочли ложью откровение, которое он принес им. Слово же *ṭaghwā* означает их своеволие, безрассудство, из-за которого они сочли лжецом пророка и не приняли его весть.

Третье — комментаторы упоминают еще одно необычное толкование, восходящее только к одному раннему авторитету (Мухаммад ибн Ка‘б ал-Курази), — что выражение *bi-ṭaghwāhā* значит «все вместе» (*bi-ajma‘ihā*), однако это толкование, не подкрепленное лексически, не получило распространения.

Джалалайн: «*сочли лжецом*» — посланника своего Салиха; *bi-ṭaghwāhā* — по причине своеволия своего (*bi-sabab ṭughyānihā*).

Табари: Всевышний говорит: Самудиты сочли ложью катаклизм (*ṭughyān*) свой, то есть наказание, которое обещал им Салих, мир ему. И было это наказание буйством (*ṭāghiyan*), нахлынувшим (*ṭaghā*) на них, как сказал Он: «*Самудиты были погублены буйством* (*ṭāghiya*)» (69:5).

Примерно это же говорили толкователи, хотя между ними и были разногласия по поводу этих слов.

- Одни говорили то, что говорим мы.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «*ṭaghwā* — это имя наказания, которое постигло их». И говорил еще: «Самудиты сочли ложью наказание свое».

Катада говорил: «*ṭaghwā* — это *ṭughyān*».

- Иные говорили, что самудиты сочли ложью то, что они ослушались Аллаха.

Так, Муджахид говорил, что *ṭaghwā* — это ослушание (*maʻṣiya*).

Ибн Зайд говорил, что *ṭaghwā* — это своеволие (*ṭughyān*) и ослушание (*maʻṣiya*).

- Иные говорили, что это значит «все вместе» (*bi-ajmaʻihā*).

Так говорил Мухаммад ибн Каʻб [ал-Курази].

Говорили, что *ṭaghwā* — это вариант *ṭughyān*, который тоже масдар. Он выбран для соответствия с рифмами айатов.

Похожий пример — «*...конец их зова (daʻwāhum)...*» (10:10), где *daʻwāhum* употреблено вместо *duʻāʼihim*.

Ибн Касир: Всевышний сообщает о самудитах, что они сочли лжецом посланника по причине своего своеволия (*ṭughyān*) и нечестивости (*baghy*).

Мухаммад ибн Каʻб говорил, что это значит «все вместе» (*bi-ajmaʻihā*).

Первое толкование предпочтительнее. Это утверждали Муджахид, Катада и другие.

В результате они сочли ложью в сердцах своих все, что принес им посланник их: руководство (*hudā*) и верное знание (*yaqīn*).

Замахшари: Предлог *bi-* здесь — как в выражении «Я написал каламом» (***bi**-l-qalam*), а *ṭaghwā* — это производное от *ṭughyān*. Таким образом, смысл этих слов: они сочли ложью по своеволию своему (*bi-ṭughyānihā*).

Говорили еще, что смысл: они сочли ложью наказание в виде катаклизма (*ṭaghwā*), ср. (69:5).

Ал-Хасан читал *ṭughwā* подобно *ḥusnā* «наилучшее, благо» или *rujʻā* «возвращение».

Стих 12: «Вот выступил несчастнейший из них»:

ЛЕКСИКА: Глагол *inba'atha* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

Слово *ashqā* встречается в Коране трижды, причем в двух других айатах так назван тот, кто будет жариться в пламени (87:11; 92:15).

Джалалайн: *inba'atha* — поспешил (*asra'a*);

Имя этого злосчастного было Кудар; поспешил же он убить верблюдицу.

Табари: Всевышний говорит: Вот поднялся (*thāra*) самый несчастный из самудитов, которого звали Кудар ибн Салиф.

Йа'куб ибн Ибрахим передавал от 'Абдаллаха ибн Зама'ы: Посланник Аллаха читал проповедь и упомянул верблюдицу и того, кто ее подрезал. Он прочел айат (91:12) и сказал: «Поспешил к ней человек могучий, сильный, непобедимый, ну прямо как Абу Зама'а[44]».

Катада говорил, что его звали Ухаймир Самуд.

Ибн Касир: Речь идет о самом злосчастном из племени. Звали его Кудар ибн Салиф. Это тот, кто подрезал верблюдицу. Его еще звали Ухаймир Самуд. Именно про него сказал Всевышний: «*И воззвали они к своему товарищу, и тот взял и подрезал*» (54:29). Человек этот был знатным и могучим, вождем племени.

Имам Ахмад передавал от 'Абдаллаха ибн Зама'ы: Посланник Аллаха читал проповедь и упомянул верблюдицу и того, кто ее подрезал. Он прочел айат (91:12) и сказал: «Поспешил человек могучий, сильный, непобедимый, ну прямо как Абу Зама'а».

Это же передавали Бухари в «Книге толкования», Муслим в «Книге описания огня», Тирмизи и Наса'и в «Книге толкования» из своих «Сунан».

Так же передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим.

---

[44] Абу Зама'а (ум. 654), сподвижник, поселился в Египте, участвовал в завоевании Ифрикии. Похоронен в Тунисе, где его очень почитают. Отличался большой физической силой и отвагой.

Ибн Аби Хатим передавал от ‘Аммара ибн Йасира: Посланник Аллаха сказал ‘Али: «Поведать тебе о самых злосчастных из людей?»

Тот отвечал: «Разумеется».

Тогда Пророк сказал: «Их двое. Это Ухаймир Самуд, который подрезал верблюдицу, и тот, кто ударит тебя сюда, ‘Али, — и он показал на макушку, — а ему отрежут это, — он имел в виду бороду»[45].

Замахшари: Это был Кудар ибн Салиф, а может быть, их было несколько человек, ибо модель превосходной степени может выражать как единственное число, так и множественное.

Стих 13: «И сказал им посланник Аллаха: “Верблюдицу Аллаха и питье ее!”»:

ЛЕКСИКА: Слово *nāqa* встречается в Коране 7 (!) раз, но только в контексте истории самудитов.

Джалалайн: «*посланник Аллаха*» — Салих;

«*верблюдицу Аллаха*» — охраняйте ее;

«*ее питье*» — то, что она будет пить в свой день, а порядок был таков: день — ей, день — им.

Табари: Всевышний имеет в виду Салиха, посланника Аллаха.

Так вот, Салих сказал самудитам: «Берегите верблюдицу Аллаха и питье ее». Предупредил же их Он не покушаться на питье верблюдицы, поскольку раньше пришло повеление Аллаха, что верблюдица пьет день, а все они пьют на другой день, не в тот день, что верблюдица. Все это мы разъяснили ранее.

Ибн Касир: «*посланник Аллаха*» — Салих, мир ему;

«*верблюдицу Аллаха*» — берегитесь, чтобы не причинить ей зла, ибо она — от Бога;

«*питье ее*» — не посягайте на ее водопой, ведь она пьет один день, а вы — другой.

---

45 Издатель тафсира Ибн Касира отмечает, что Бухари приводит это предание в «Ат-Та’рих ал-кабир», но отмечает, что в его иснаде есть неизвестные звенья.

Замахшари: Винительный падеж *nāqa* в *nāqata-llāhi* «верблюдицу Аллаха» — это оборот предупреждения, подобно тому как говорят *al-asada al-asada* «Берегитесь льва», в данном случае: «Бойтесь подрезать ее»;

«питье ее» — не посягайте на ее питье, не отнимайте у нее для себя.

Стих 14: «Они сочли его лжецом и подрезали ее, и истребил их Господь их за их грех и уравнял это»:

ЛЕКСИКА: Глагол *damdama* употреблен в Коране один раз, только в этом айате.

Джалалайн: *kadhdhabūhu* — они сочли его лжецом в том, что Он передал им от Аллаха, не поверив, что если они это нарушат, их ждет кара;

ʻaqarū «подрезали» — убили (*qatalū*), чтобы вместо нее пить воду;

damdama — наложил на них наказание;

sawwā — сравнял наказание для них, то есть наказание постигло всех, и ни один из них не избежал его.

Табари: Они сочли Салиха лжецом, когда он сообщил им то, что сообщил. Он поведал им, что это Аллах установил, что верблюдица будет пить день и для них питье в «день определенный»[46], что Аллах отомстит им, если они ее подрежут. Аллах сказал о них: «*И Самуд, и ʻАд считали ложью поражающее*» (69:4).

Возможно также, что имеется в виду, что они сочли ложью запрет на убийство верблюдицы. Если это так, то глаголы можно было бы поставить в любом порядке.

Один ученый утверждал, что глагол *kadhdhabūhu* — самодостаточный, а слова *fa-ʻaqarū-hā «и они подрезали ее»* синтаксически относятся к словам «*Вот выступил несчастнейший из них*», как если бы было сказано: «Вот выступил несчастнейший из них и подрезал ее».

Он говорил, что как может быть сказано: «Они сочли его лжецом (*вар.* сочли это ложью) и подрезали ее», когда весь народ до

[46] См. (26:155).

убийства верблюдицы соглашался, что она пьет один день, а они все — другой день.

На это отвечали: В предании сказано, что после того, как они приняли это, они все единодушно решили не дать ей больше пить и согласились на убийство. Только на основании единодушного одобрения и убил ее тот, кто подрезал. Поэтому оба действия — убеждение в лживости и убийство — отнесены к ним ко всем в словах Всевышнего.

«...и истребил их Господь их за их грех» — Всевышний говорит: Господь истребил их за этот их грех — неверие в Него и обвинение во лжи посланника Его Салиха.

«...и уравнял это» — Он равно объял истреблением всех, и ни один не избежал этого.

Катада говорил: «Нам рассказывали, что Ухаймир Самуд отказывался подрезать верблюдицу, пока все, и стар и млад, мужчины и женщины, не одобрят это. И когда все согласились на убийство, Господь поразил их всех, сделав наказание равным для всех».

Передавали, что ал-Хасан говорил: «Когда верблюдицу подрезали, люди потребовали поделить ее, и она стала частью горы. Тогда Господь разорвал сердца их».

Ибн Касир: Они сочли ложью то, с чем пришел посланник, и вслед за этим подрезали верблюдицу, которую Аллах вывел из скалы как знамение и доказательство для них.

damdama — рассердился на них и уничтожил их;

sawwā — сделал наказание для всех одинаковым.

Катада говорил: «Нам рассказывали, что Ухаймир Самуд отказывался подрезать верблюдицу, пока все, и стар и млад, мужчины и женщины, не одобрят это. И когда все согласились на убийство, Господь поразил их всех, сделав наказание равным для всех».

Замахшари: *kadhdhabūhi* — они сочли его лжецом, когда он предупредил их о грядущем наказании, если они сделают это;

damdama — низвел на них наказание;

***bi**-dhanbihim* — «по причине (*bi-sabab*) их греха».

В этом грозное предупреждение о том, что за грехом следует наказание. Каждый грешник должен задуматься над этим и остеречься.

sawwā — на всех равно низвел наказание, и ни один не избежал его.

Стих 15: «Не страшась последствий этого»:

Джалалайн: В начале айата читают и *wa-*, и *fa-*;
'uqbā — последствие (*tabi'a*).

Табари: Толкователи расходились в понимании смысла этих слов.

- Одни говорили, что смысл: Он не боится последствий того, что истребил их.

Так, Ибн 'Аббас говорил, что Аллах не боится последствий ни от кого.

Ал-Хасан говорил, что Аллах, благословен Он и превелик, не боится последствий того, что он сделал с ними.

В другой передаче ал-Хасан говорил: «Господь сделал это с ними, и последствий Он не боится».

Катада говорил, что Он не боится никаких последствий от сделанного.

То же говорили Муджахид и Бакр ибн 'Абдаллах ал-Музни.

- Иные говорили, что смысл: тот, кто подрезал верблюдицу, не боялся последствий этого.

Так говорили ад-Даххак и Судди.

Чтецы читали этот айат по-разному.

Сообщества чтецов Хиджаза и Сирии читают в начале айата ***fa**-lā...*, и так же пишется в их списках Корана.

Сообщество чтецов Ирака из обоих стольных городов читает ***wa**-lā...*, и так же пишется в их списках Корана[47].

Правильная позиция в этом вопросе такова: оба чтения известные, смысл практически не различается, как бы чтец ни читал, он не ошибется.

Конец толкования суры «Клянусь солнцем и утром его».

---

[47] Именно этот вариант выбран для современного печатного издания Корана.

Ибн Касир: Читают **wa-***lā*..., но также и **fa-***lā*...

Ибн ʻАббас говорил: «Аллах не боится последствий ни от кого». Так же говорили Муджахид, ал-Хасан и другие.

Ад-Даххак и Судди говорили: «Тот, кто зарезал верблюдицу, не боялся последствий своего поступка».

Первое толкование предпочтительнее, ибо оно согласуется с контекстом и строем речи, а Аллах знает лучше.

Конец толкования суры «Клянусь солнцем и утром его».

Замахшари: *ʻuqbā* — последствие.

Имеется в виду либо Аллах, который не боится, как боятся этих последствий цари.

Либо же имеется в виду тот, кто убил верблюдицу.

В списках мединцев и сирийцев пишется **fa-***lā*..., а в чтении Пророка передается вариант: *wa-lam yakhaf*.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру "Солнце", тот как будто дарит другим все, над чем восходят солнце и луна».

Ибн ʻАраби: 1) Ибн Вахб и Ибн ал-Касим передавали, что Малик показывал им список Корана, доставшийся ему от деда. Малик утверждал, что он был написан в дни ʻУсмана ибн ʻАффана, когда писали другие списки[48]. И в нем было написано *wa-lā yakhāfu* с *wa-*, и так же читали Абу ʻАмр и другие чтецы из числа семи.

Могут сказать, что Нафиʻ так не читал, а Малик говорил, что Сунна — это чтение Нафиʻа.

Мы на это ответим, что в чтениях сподвижников есть многое, в чем они расходятся с Нафиʻом. В этом доказательство того, что Всевышний хотел установить Сунну в расширение возможностей чтения, не устанавливая обязательность следования одному какому-то варианту. Мы это разъясняли в толковании хадиса: «Коран ниспослан в семи харфах»[49].

---

[48] Речь идет о времени составления, копирования Османова кодекса и рассылки копий по основным центрам халифата.

[49] См. об этом хадисе: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 2.

2) Твердо передается от Пророка, что он сказал Му‘азу: «Не поддавайся соблазну. Читай “Хвали имя Господа твоего высочайшего” (№ 87) и “Клянусь солнцем и утром его” и другие подобные им» — и выделил эти две суры[50].

[50] См. введение к комментарию к суре 87.

СУРА № 92
«НОЧЬ»
1 — ВВЕДЕНИЕ

Это раннемекканская сура, однако обстоятельства ниспослания несколько осложняют вопрос о датировке текста, о чем речь пойдет ниже.

Место суры в своде явно не определяется длиной, ибо она значительно длиннее соседних сур:

№ 91 — 54 слова, 253 харфа

№ 92 — 71 слово, 314 харфов

№ 93 — 40 слов, 165 харфов

Суйути объясняет место суры тем, что она есть приложение и разъяснение к предыдущей суре. Вот что он говорит[1]:

«Сура "Ночь" есть подробное разъяснение (*tafṣīl*) того, что в суре "Солнце" сказано сжато (*ijmāl*).

Так, слова (92:5-7) — это разъяснение к "*Преуспел тот, кто очистил ее*" (91:9), а слова (92:8-11) — это разъяснение к "*Потерпел неудачу тот, кто утаил ее*" (91:10)».

Другими словами, согласно мнению Суйути, главная тема данной суры — это раскрытие в деталях центрального тезиса суры предыдущей — о двух путях и двух итогах.

Ибн аз-Зубайр фактически развивает ту же мысль, что и Суйути, однако гораздо более пространно и подробно, причем с отчетливым креном в сторону учения о Божественном предопределении, незаметном в словах Суйути[2]:

---

1 См.: Суйути. Танасук. С. 138.

2 См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 364–365.

«Прежде Всевышний уже разъяснил, что люди идут разными путями, поклялся, что по Его предопределению так будет с людьми всегда, “*...чтобы испытать их, кто из них лучше поступками*” (18:7).

Здесь же Он сказал: “*Стремления ваши различны*” (92:4), что продолжает сказанное в (91:9-10). Далее Он развил эту тему в (92:5-10) как истолкование этих слов и напоминание о том, что есть добро и что — зло, которые человек выбирает по воле Всевышнего и Его внушению, и это соотносится со сказанным ранее (91:8). Ведь это Он подготовил одних к щедрости, богобоязненности и готовности уверовать, а другим Он предопределил скупость, гордыню и неспособность верить.

Ведь “*Аллах создал вас и то, что вы делаете*” (37:96); “*Не спрашивают Его о том, что Он делает...*” (21:23).

Здесь же Он еще разъяснил это в (92:12-13), опровергая кадаритов и му‘тазилитов, но “*Сколько знамений на небесах и на земле, мимо которых они проходят и от которых отворачиваются*” (12:105)».

Укажем, что Ибн аз-Зубайр отмечает, правда вскользь, очень важный момент в содержании этой суры — акцент на этической стороне, осуждение скупости и одобрение щедрости в отношениях с людьми, что продолжает тему, уже поднятую до этого в сурах 89 и 90. Тема эта настолько важна для проповеди, что фактически повторена в суре дважды; см. ниже.

Можно отметить еще две лейтмотивные переклички между двумя сурами.

Во-первых, айаты (92:1-2) являются парафразом айатов клятвенного зачина в предыдущей суре (91:3-4), где употреблена одна и та же лексика, хотя порядок айатов здесь обратный по отношению к аналогичному фрагменту в суре 91.

Во-вторых, одно из ключевых слов в истории самудитов в суре «Солнце» — *ashqā* «несчастнейший» (91:12) — повторено и в этой суре (92:15) как характеристика того, кто жарится в огне.

Суммируя сказанное, можно заключить, что смысловых и текстовых оснований для того, чтобы суры «Солнце» и «Ночь» стояли рядом, достаточно. Порядок же их по отношению друг к другу, хотя сура 92 длиннее суры 91, может быть объяснен характером свя-

зей между сурами 91 и 92, равно как и некоторыми композиционными особенностями данной суры, о чем речь ниже.

Композиция суры: Разговор можно начать с того, что одна и та же центральная для ее содержания тема повторяется в тексте дважды. Это мысль о том, что спасется тот, кто *«давал и страшился»* (92:5), что удален от огня будет тот, *«который отдает свое достояние, чтобы очиститься»* (92:18). Можно заметить, что это одновременно тема щедрости и помощи людям и тема *заката*, если смотреть на этот текст из перспективы мединского времени. Вокруг идеи спасения и погибели организованы оба этих фрагмента (92:5-11 и 92:14-21), примерно равные по длине и достаточно автономные в формальном и смысловом отношении, связанные только чем-то вроде отзвука, переклички одной и той же мысли, повторенной дважды. То, что второй фрагмент вторит первому, по сути, подчеркнуто в начале второго из них, который открывается словами ***fa****-andhartu-kum*... «**Итак**, я увещевал (*вар.* предупреждал) вас...», отсылающими нас к первому фрагменту.

Клятвенный зачин, открывающий суру (92:1-4), построен на антитезах (ночь — день, мужчина — женщина). Этим он подводит нас к утверждению, что стремления, а следовательно, и пути людей различны, и, таким образом, выводит нас на тему следующего фрагмента (92:5-11), где говорится о двух противоположных путях, которыми может идти человек в этой жизни, и двух полярных итогах жизненного пути в мире ином.

В центре композиционного построения стоит двухайатный фрагмент (82:12-13) о том, что Господь — властелин всего, Он указывает путь, Он — господин Судного дня и жизни иной. Этот фрагмент подтверждает и утверждает обещание погибели и спасения, сформулированное в суре. Одновременно фрагмент вступает в перекличку с клятвенным зачином суры, где говорится о том, что люди созданы с различными стремлениями, показывая, что в начале и в конце всего — Господь.

Однако можно посмотреть на место этого фрагмента в структуре суры и иначе. Через перекличку с первым и вторым фрагментами он фактически завершает собой логическое развитие мысли, положенной в основу коранической проповеди: люди разные и стремятся

к разному — они идут разными путями и получают за это разное воздаяние. Вершитель же всего — Всевышний. Другими словами, сура могла бы закончиться здесь, и тогда она была бы короче (!) суры предшествующей.

Наше предположение, что логический ход мысли в суре завершен на тринадцатом айате, подтверждает тот факт, что последний фрагмент (92:14-21) не развивает мысль далее, но лишь дает парафраз фрагмента о двух путях. Получается, что это что-то вроде примечания или приложения к основной части суры.

Зачем же тогда этот последний фрагмент, возможно ниспосланный отдельно и добавленный позднее в состав текста суры, нужен? А. Нойвирт в своем анализе композиции суры обратила внимание на то, что антитетичность, полярное противопоставление организует текст суры. Это и антитезы, составляющие зачин, и противопоставление двух путей и двух итогов, причем в двух фрагментах, развивающих эту мысль, происходит как бы смена полярности, и полюса оказываются переставленными. Так, фрагмент (92:5-11) начинается с положительного варианта, а завершается отрицательным. Фрагмент же (92:14-21), наоборот, начинается с отрицательного варианта жизненного пути, а завершается (а тем самым и вся сура) на обетовании спасения[3]. Можно добавить к этому то, что принцип переворачивания антитезы возникает также между сурами 91 и 92. Клятвенные зачины обеих сур содержат айаты, противопоставляющие день и ночь, причем практически одними и теми же словами, но в суре 91 сначала идет день, а затем ночь, а в суре 92 — сначала ночь, а потом день, как мы указывали выше. Собственно, и названия двух соседних сур также антитетичны, ибо солнце — это день. Тогда получается, что подчеркивание наличия в мире противопоставленных друг другу полюсов и постоянные переходы от полюса к полюсу рисуют нам реальную картину того напряжения, которым полна эта жизнь. Все в мире либо плюс, либо минус, и только источник всего един. Если это предположение верно, тогда конечный фрагмент суры и нужен для того, чтобы достроить эту картину, которая, если взять две суры вместе, начина-

---

[3] См.: Neuwirth A. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. S. 229–230.

ется со света дня, а завершается обетованием спасения. Порядок сур в таком случае вполне оправдан.

Однако этот конечный фрагмент (92:14-21) обладает собственной достаточно сложной композицией. Это, так сказать, «текст в тексте» или же два текста, скрепленные союзом *fa-* «итак». Открывается он айатом-зачином «*Итак, я увещевал вас...*» (92:14), отсылающим нас к первому фрагменту о двух путях и двух итогах. Затем следуют четыре айата, распадающиеся на две пары (92:15-16 и 92:17-18), организованные по принципам антитетического параллелизма. Построение каждой пары одинаковое: сначала тезис, потом разъяснение к нему, но смысл полярный — первая пара о том, кто погибнет в огне, вторая — о том, кто спасется от него. Далее следует разъясняющее примечание к заключительному айату второй пары (92:19-21), являющееся одновременно и концовкой суры.

Рифма в суре — монорим. Она служит средством скрепления суры воедино, а не композиционно-смыслового членения ее.

Значимых словесных лейтмотивов, дополнительно скрепляющих суру поверх ее линейной структуры, я насчитал три. Это однокоренные глаголы *istaghnā* (92:7) — *yughnī* (92:11), характеризующие грешника во фрагменте 2 как полагающего, что богатство избавит его от всего дурного. Это характеристика его же с помощью глагола *kadhdhaba* «считать ложью или лжецом» в обоих фрагментах о двух путях (92:9 и 16). Это, наконец, характеристика праведника как человека богобоязненного через однокоренные слова *ittaqā* (92:5) и *atqā* (92:17).

Итак, композиционная схема суры такова:

- Фрагмент 1 (1-4) — Клятвенный зачин: Стремления людей различны.
- Фрагмент 2 (5-11) — Два пути и два итога.
- Фрагмент 3 (12-13) — Центральный тезис: Все вершит Всевышний.
- Фрагмент 4 (14-21) — Два пути и два итога.

Центральность темы правильного и обязательного для верующих отношения к людям подчеркнута и преданиями, которые при-

водятся как обстоятельства ниспослания (*asbāb an-nuzūl*) к суре или к ее фрагментам.

Обстоятельства ниспослания: Фактически таких преданий три (иногда это скорее группа преданий). Одно предание привязано к начальным айатам суры и понимается как обстоятельство ниспослания суры целиком. Вторая группа преданий упоминается в связи с айатом (92:5), но фактически охватывает собой весь фрагмент (92:5-10) или его первую часть[4]. Третье предание, у которого есть несколько версий, упоминается как обстоятельство ниспослания последнего фрагмента, точнее тех айатов, которые говорят о праведнике (92:17-21).

Кстати, наличие отдельного предания для последнего фрагмента суры служит еще одним аргументом в пользу высказанного выше предположения, что этот фрагмент, ниспосланный отдельно, был добавлен в состав суры для завершения ее композиционного построения.

Специально о времени эти предания не говорят ничего, но содержание первого из них позволяет предположить его мединское происхождение в отличие от прочих преданий. В таком случае оно имеет целью не столько уточнить время ниспослания суры, безусловно мекканское, сколько ее смысловую доминанту.

Первое предание (по версии Суйути)[5]

Ибн Аби Хатим и другие передавали через извод ал-Хакама ибн Абана от Ибн ‘Аббаса:

«У некоего человека была пальма, ветвь которой протянулась над домом многодетного бедняка. И вот когда тот человек залезал на пальму, чтобы собрать финики, то иногда плоды падали на землю, и ребятишки подбирали их. Он же когда слезал с пальмы, то отбирал финики у детей, а если обнаруживал, что кто-то из них уже положил финик в рот, то засовывал ему в рот палец, чтобы вынуть финик.

Отец детишек пожаловался Пророку, да благословит его Аллах и приветствует, тот же сказал ему: “Иди к себе”.

---

[4] Многие хадисы этой группы другими комментаторами приводятся в толковании на айат (92:10).

[5] См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 480–481.

Потом Пророк встретился с владельцем пальмы и сказал ему: “Отдай мне твою пальму, ветвь которой протянулась во двор такого-то, а тебе за это будет пальма[6] в раю”. Тот же сказал: “Да как отдать? У меня много пальм, но самые вкусные финики — на этой”.

Человек этот ушел, а другой человек, который слышал разговор между посланником Аллаха и владельцем пальмы, подошел к посланнику Аллаха и спросил: “Посланник Аллаха, а мне будет даровано то, что ты обещал тому, если я добуду ее у него”. Тот ответил: “Да”.

Тогда этот человек пошел и нашел владельца пальмы. У обоих были пальмы, и владелец той пальмы сказал: “Ты слышал, Мухаммад обещал мне за мою пальму, что протянулась над двором такого-то, сто пальм в раю, а я ответил ему: "Как отдать? Ведь хотя у меня много пальм, но слаще фиников, чем на этой пальме, я не пробовал"”.

Тогда этот человек спросил: “А не хочешь ли продать ее?”

Владелец пальмы ответил: “Нет, если ты не дашь мне за нее то, что я хочу, а не думаю, что ты мне столько дашь”.

Тот спросил: “А сколько ты хочешь?”

Он ответил: “Сорок пальм” — и замолчал.

Тогда этот человек сказал: “Я даю тебе за нее сорок пальм. Заключим сделку, если ты говорил серьезно”.

Тот позвал своих родичей и поклялся, что сделка заключена.

Потом этот человек пришел к посланнику Аллаха и сказал: “Эта пальма теперь моя, и я отдаю ее тебе”.

Посланник Аллаха пошел к хозяину того дома и сказал ему: “Пальма теперь твоя и твоих детей”.

И тогда Аллах ниспослал эту суру с начала до конца».

Ибн Касир говорил: «Это очень странный хадис».

Это предание имеет непосредственное отношение к двум айатам суры: «*Но тот, кто давал и боялся*» (92:5) и «*который отдает свое достояние, чтобы очиститься*» (92:18), в которых заключена главная идея суры, о чем речь шла выше. Утверждение, что именно об этом и ниспослана сура, подтверждает сделанное нами заключение.

---

[6] Дальше в предании говорится о ста пальмах в раю.

Вторая группа преданий

Ал-Хаким выводил от ʻАмира ибн ʻАбдаллаха ибн аз-Зубайра, а тот — от своего отца, который рассказывал:

«Абу Кухафа[7] сказал Абу Бакру: "Я смотрю, ты освобождаешь слабых рабов. Почему бы тебе не освободить сильных выносливых рабов, которые защищали бы тебя и заслоняли, сынок".

Абу Бакр ответил: "Отец! Я же хочу того, что у Аллаха".

И тут были ниспосланы эти айаты от 92:5 и до конца суры».

Ибн ʻАраби передавал с иснадом от того же ʻАмира ибн ʻАбдаллаха ибн аз-Зубайра это же предание с добавлением в конце:

ʻАмир говорил: «Один человек из моего дома мне говорил, что по этому поводу был ниспослан айат 92:5».

Табари приводит этот хадис от ʻАмира в следующей версии: «Абу Бакр еще в Мекке освобождал рабов, принявших ислам. Освобожденные были старики и женщины. Отец его сказал ему: "Я вижу, что ты все время освобождаешь слабых. Почему бы тебе не отпустить на волю сильных мужчин, они бы встали рядом с тобой, защищали и оберегали тебя". Абу Бакр ответил: "Отец! Я же хочу — мне помнится, он сказал — того, что у Аллаха"».

ʻАмир далее говорил: «Один человек из моего дома говорил мне, что по этому поводу были ниспосланы айаты 92:5-7».

Еще Ибн ʻАраби передавал от Абу-д-Дарда' следующий хадис:

Посланник Аллаха сказал: «Нет дня, когда рядом с солнцем не поднимались бы два ангела, которые возвещают так, что слышат их все творения, кроме двух тяжелых созданий (*thaqalān*)[8]: "Боже! Дай тратящему возмещение (или: потомство —

---

[7] Абу Кухафа ʻУсман ибн ʻАмир ал-Кураши (542–635), отец Абу Бакра, ислам принял в день взятия Мекки. Его сын Абу Бакр умер раньше его.

[8] Слово *thaqalān* встречается в Коране один раз (55:31). Обозначает оно — по единодушному мнению комментаторов — вместе людей и джиннов. Замахшари в своем комментарии к этому айату объясняет, что эти два рода названы «тяжелыми», ибо они отягощают землю. Ибн Касир в своем комментарии на айат (55:31) упоминает именно этот хадис.

khalafan), а скупящемуся дай гибель (*talafan*)"». И тогда Аллах ниспослал 92:5-7[9].

Как мы можем видеть, эта группа хадисов фактически охватывает собой те же два ключевых пассажа, но с акцентом на первом из них (92:5).

Третье предание

Версии третьего предания также сходятся на том, что конечные айаты суры ниспосланы об Абу Бакре:

1) Ибн Аби Хатим передавал от ‘Урвы [ибн аз-Зубайра]: Абу Бакр ас-Сиддик освободил из рабства семерых, которые пострадали за Аллаха, и о нем были ниспосланы этот айат (92:17) и следующие за ним до конца суры.
2) Ал-Баззар передавал от Ибн аз-Зубайра: «Этот айат (92:19) и следующие за ним ниспосланы об Абу Бакре ас-Сиддике».

Обращает на себя внимание тот факт, что однотипные, по сути, предания по-разному определяют границу, с которой начинается концовка суры. Если верно то, что было сказано выше о построении фрагмента (92:14-21), то более вероятно, что эта граница проходит перед айатом 19, поскольку айаты (92:15-18) выглядят как очень органичный целостный текст, скорее всего и ниспосланный разом.

Напомним еще, что Пророк ислама рекомендовал читать во время молитвы эту и еще две суры. Именно с этого хадиса начинает свой комментарий Ибн Касир:

«Выше мы уже приводили слова посланника Аллаха, сказанные Му‘азу: "Что ж ты не читаешь во время молитвы "Хвали" (№ 87), "Солнце" (№ 91), "Ночь" (№ 92)?"»[10]

---

9 По смыслу это предание охватывает собой весь фрагмент (92:5-10), и именно в толковании на (92:10) его приводит Ибн Касир со ссылкой на Табари, который также относил его ко всем этим айатам, хотя и упомянул его в толковании на айат (92:6).

10 См. введение к комментарию к суре 87.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–4): Клятвенный зачин: Стремления людей различны

1. *Клянусь ночью, когда она покрывает,* — وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (١)

2. *И днем, когда он явился светом.* — وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (٢)

Выше мы говорили, что первые два айата суры представляют собой парафраз айатов (91:3-4). Те же образы, практически та же лексика, только порядок обратный. Там — сначала день, потом ночь. Здесь — сначала ночь, потом день. Поэтому комментарий к этим айатам очень краткий, причем с отсылками к аналогичному тексту в предшествующей суре.

Стих 1: «Клянусь ночью, когда она покрывает»:

Джалалайн: Ночь покрывает мраком все, что между небом и землей.

Табари: Всевышний клянется ночью, когда она покрыла день своим мраком, когда свет дня ушел и наступила темнота.

Ибн Касир: Всевышний клянется ночью, когда она покрывает мраком все творения Его.

Замахшари: Покрытое — это либо солнце, ср. «*И ночью, когда она его покрывает*» (91:4); либо день, ср. «...*Он покрывает (yughshī) ночью день...*» (7:54); либо вообще все она скрывает (*yuwārī*) своей тьмой, ср. *«от зла мрака, когда он покрыл (waqaba)»* (113:3).

Стих 2: «И днем, когда он явился светом»:

Джалалайн: *tajallā* «явился светом» — открылся (*takashshafa*) и стал явным, видимым (*ẓahara*).

Табари: Это тоже клятва. Всевышний поклялся днем, когда он осветился и засиял светом, когда он стал видимым глазам после того, как ночная тьма заслонила его, и его не стало видно.

Катада полагал, что Аллах клянется определенными вещами, поскольку они велики для Него.

От Катады передавали, что он говорил: «Это два великих знамения (*āyatān*)[11], которыми Аллах окружает (*yukawwiru*) Свои творения.

Ибн Касир: Когда день засветился своим светом и сиянием.

Замахшари: Когда день стал явным (*ẓahara*), когда отступил ночной мрак, либо когда он открылся (*takashshafa*) и явился (*tabayyana*) с восходом солнца.

Стих 3:

3. Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину.	وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (٣)

Комментариев на этот айат много, и фактически они касаются двух проблем: как читать айат, то есть каков его текст, и как понимать айат, то есть каков его смысл.

Касательно первой проблемы совокупность информации, которую мы получаем из комментариев, сводится к тому, что у этого айата было две версии.

Первая — «Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину». Этого варианта, зафиксированного каноническим текстом Османова кодекса, придерживалось абсолютное большинство чтецов.

Вторая — «Клянусь мужчиной и женщиной». Этого варианта придерживался Ибн Мас‘уд и его школа куфийских чтецов, в частности постоянно упоминаемый в преданиях ‘Алкама ан-Нах‘и (ум. 681). Вероятно, так было написано и в неканоническом

---

[11] Слово *āya* «знамение» относится в Коране как к природным явлениям, которые понимаются как знамения Всевышнего, манифестирующие Его волю, так и к айатам Корана, поэтому второй возможный (хотя с нашей точки зрения и менее вероятный) перевод: «Это два великих айата...»

мусхафе, который был составлен Ибн Мас‘удом и имел хождение в Куфе еще почти сто лет после составления и распространения Османова кодекса, особенно среди сторонников ‘Али. Второй авторитет — это дамасский чтец из Медины Абу-д-Дарда’, ровесник Ибн Мас‘уда, который в приводимых преданиях постоянно жалуется, что его окружение настаивает, чтобы он читал айат в первом варианте. В этих преданиях именно Абу-д-Дарда’ возводит данное чтение к самому Мухаммаду, на основании чего оно входит в корпус «чтений Пророка», то есть вариантов, надежно зафиксированных преданием, но расходящихся с каноническим текстом Османова кодекса.

Предания, связанные с альтернативным чтением, расходятся в деталях, но сходятся в главном настолько, что можно говорить об одном предании, сохранившемся во многих версиях и изводах.

Табари: Передают, что ‘Абдаллах ибн Мас‘уд и Абу-д-Дарда’ читали: «Клянусь мужчиной и женщиной», и Абу-д-Дарда’ возводил это чтение к посланнику Аллаха.

Так, Абу Исхак передавал это чтение от Ибн Мас‘уда.

Ибн ал-Мусанна передавал от Хишама ибн ‘Абд ал-Малика, а тот — от Шу‘бы, что ‘Алкама рассказывал: «Когда я приехал в Сирию, то пришел к Абу-д-Дарда’. Тот спросил: “Откуда ты?” Я ответил: “Из куфийцев”. Он спросил: “Как ‘Абдаллах читал айат после (92:1-2)?” Я ответил: “Он читал *wa-dh-dhakari wa-l-unthā* "Клянусь мужчиной и женщиной"”. Он сказал: “А те[12] чуть не сбили меня с толку, а ведь я слышал то же самое от посланника Аллаха”».

Мухаммад ибн ‘Абд ал-А‘ла передавал через Ибрахима от ‘Алкамы [ан-Нах‘и], который рассказывал:

«Прибыли мы в Сирию, зашли к Абу-д-Дарда’, а он спросил меня: “Ты слышал, как Ибн Мас‘уд читал суру "Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он явился светом..."?” Я продолжил: “Клянусь мужчиной и женщиной”. Он сказал: “Достаточно. Так я слышал, когда читал посланник Аллаха”».

---

[12] Возможно, имеются в виду дамасские чтецы, поскольку там жил мединец Абу-д-Дарда’, как свидетельствуют другие версии предания.

Йа‘куб передавал от ‘Алкамы, который рассказывал: «Я приехал в Сирию и встретился с Абу-д-Дарда’. Он спросил меня: “Откуда ты?” Я сказал: “Я из иракцев”. Он спросил: “Из каких именно?” Я отвечал: “Из куфийцев”. Он спросил: “Вы читаете по чтению Ибн Умм ‘Абда[13]?” Тогда он сказал: “Прочти суру "Клянусь ночью, когда она покрывает..."” Я начал читать, и когда прочел “Клянусь мужчиной и женщиной”, он засмеялся, а потом сказал: “Так я слышал от посланника Аллаха”».

Абу-с-Са’иб передавал через Ибрахима от ‘Алкамы, который рассказывал: «Приехал я в Сирию. Пришел Абу-д-Дарда’ и спросил: “Есть среди вас тот, кто читает по чтению ‘Абдаллаха?” Показали на меня, и я сказал: “Это я”. Он спросил: “Ты слышал, как ‘Абдаллах читал этот айат?” Я сказал: “Клянусь мужчиной и женщиной”. Тогда он сказал: “Именно так я слышал от посланника Аллаха. А эти хотят, чтобы я читал: "Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину", но я им не следую”».

От Ибрахима ибн Йазида ибн Аби ‘Имрана [ан-Нах‘и] передавали, что ‘Алкама ибн Кайс, Абу Шибл [ан-Нах‘и] приехал в Дамаск, зашел в мечеть и помолился там. Затем присоединился к кружку и сел среди учеников. ‘Алкама рассказывал:

«К нам подошел человек. Я заметил, как он выделяется среди собравшихся и как почтительно они к нему относятся. И вдруг он сел рядом со мной.

Я воскликнул: “Хвала Аллаху. Надеюсь, что Аллах ответил на мою молитву”. И тут оказалось, что этот человек Абу-д-Дарда’.

Он спросил: “О чем ты?”

Я ответил: “Я просил Аллаха дать мне собеседника доброго (*jalīs ṣāliḥ*) и надеюсь, что это ты”.

Он спросил: “Откуда ты?”

Я ответил: “Из Куфы или, можно сказать, иракец из Куфы”.

Тогда Абу-д-Дарда’ произнес:

---

[13] Ибн Умм ‘Абд — так иногда по имени матери называют ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда.

“А разве среди вас нет хранителя подушки, сандалий и сосуда для умывания?” — имея в виду Ибн Мас‘уда[14]. “Разве нет среди вас того, кто был защищен (*ujīra*), по слову Пророка, от шайтана, побиваемого камнями?” — имея в виду ‘Аммара ибн Йасира[15]. “Разве нет среди вас хранителя тайны, которую не знают другие, или никто, кроме него?” — имея в виду Хузайфу ибн ал-Йамана[16].

Потом он сказал: “Кто из вас помнит, как читал ‘Абдаллах?”

Я сказал: “Я помню”.

Он сказал: “Прочти суру "Клянусь ночью, когда она покрывает..."”.

Когда я прочел: “Клянусь мужчиной и женщиной”, — то Абу-д-Дарда’ сказал: “Клянусь Тем, кроме Кого нет Бога, так учил меня читать посланник Аллаха, из уст в уста. А эти все пытаются отвратить меня от такого чтения”».

Ибн Касир: Имам Ахмад передавал от Ибрахима [ан-Нах‘и], что ‘Алкама [ан-Нах‘и] приехал в Сирию, зашел в Дамасскую мечеть, совершил там два *раката* и вознес молитву: «Боже! Дай мне собеседника доброго (*jalīs ṣāliḥ*)».

И вот стал он беседовать с Абу-д-Дарда’.

Тот спросил его: «Ты откуда?»

— Я из куфийцев.

---

14 Напомним, что ‘Абдаллах ибн Мас‘уд (ум. 653) ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе. Когда ‘Усман прислал официальный свод, отказывался сдать свой Коран. Многие в Куфе продолжали держаться свода Ибн Мас‘уда, который к тому времени стал считаться куфийским Кораном. Его свод был очень популярным у шиитов, и многие альтернативные чтения, предлагавшиеся шиитской традицией, восходят к его своду.

15 ‘Аммар ибн Йасир, Абу-л-Йакзан (567–657), сподвижник из мухаджиров, южноаравийского происхождения, при ‘Умаре был наместником Куфы, сторонник ‘Али, погиб в битве при Сиффине. От него передают 62 хадиса.

16 Хузайфа ибн ал-Йаман (Хисл) ал-‘Абси, Абу ‘Абдаллах (ум. 656), сподвижник. От него передают 225 хадисов.

— Ты слышал, как Ибн Умм ʻАбд читает «Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он явился светом...»?

ʻАлкама продолжил: *wa-dh-dhakari wa-l-unthā* «Клянусь мужчиной и женщиной».

Абу-д-Дарда' сказал: «Именно так я слышал от посланника Аллаха, а эти все продолжают подвергать сомнению то, как я читаю».

Затем он сказал: «Разве среди вас нет хранителя подушки, хранителя тайны, которую не знает никто, кроме него, и того, который был защищен от шайтана по слову Пророка»[17].

Бухари и Муслим в этой связи передавали через ал-Аʻмаша от Ибрахима:

Ученики ʻАбдаллаха [ибн Масʻуда] пришли к Абу-д-Дарда', а он спросил их: «Кто из вас читает Коран по чтению ʻАбдаллаха?»

Они ответили: «Мы все».

— А кто из вас лучше всех помнит его?

Указали на ʻАлкаму.

Тогда он спросил ʻАлкаму: «Ты слышал, как он читал "Клянусь ночью, когда она покрывает..."?»

ʻАлкама ответил: «Он читал "Клянусь мужчиной и женщиной"».

Абу-д-Дарда' сказал: «Я свидетельствую, что я слышал, как посланник Аллаха читал так же. А эти хотят, чтобы я читал: "Клянусь тем, что создало мужчину и женщину". Клянусь Аллахом, я им не последую».

Такова дословная версия, которую передавал Бухари.

Итак, подобным образом читали Ибн Масʻуд, Абу-д-Дарда', причем Абу-д-Дарда' возводил это к Пророку.

Ибн ʻАраби: В «Сахихе» приводится свидетельство надежного предания, что Абу-д-Дарда' и Ибн Масʻуд читали «Клянусь мужчиной и женщиной» и что такое чтение Абу-д-Дарда' возводил к Пророку.

---

[17] Выше Табари приводит более полную и последовательную и оттого более понятную версию этого предания.

Ибрахим рассказывал, что ученики ʻАбдаллаха [ибн Масʻуда] приехали к Абу-д-Дарда'. Он пригласил их и спросил: «Кто из вас читает по чтению ʻАбдаллаха?» Они ответили: «Все мы». Он спросил: «А как вы читаете "Клянусь ночью, когда она покрывает..."?» ʻАлкама прочел: «Клянусь мужчиной и женщиной». Абу-д-Дарда' воскликнул: «Я свидетельствую, что я слышал, как посланник Аллаха читал так же, а эти хотят, чтобы я читал: "Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину", но, клянусь Аллахом, я им не следую».

Замахшари не упоминает ни одной версии предания. Он ограничивается простой констатацией факта: «Есть чтение Пророка — "Клянусь мужчиной и женщиной"».

Табари приводит еще свидетельство, что данный вариант текста айата имел и письменную фиксацию: «Катада говорил: "В некоторых списках (*ḥurūf*)[18] написано: "Клянусь мужчиной и женщиной""».

Кроме двух основных чтений комментаторы упоминают еще несколько редких вариантов.

Так, **Замахшари** возводит к Ибн Масʻуду следующее чтение: «Ибн Масʻуд читал: "Клянусь Тем, кто (*wa-llādhī*) сотворил мужчину и женщину"». Эту информацию дает только он, и возможно, здесь какое-то недоразумение, поскольку **Табари** возводит этот вариант к ал-Хасану ал-Басри, причем не как чтение, а как толкование: «Передавали через Харуна от ал-Хасана, что он читал: "Клянусь тем, что (*mā*) сотворило мужчину и женщину" — и говорил: "Это значит "Клянусь Тем, кто (*wa-llādhī*) сотворил мужчину и женщину"". Харун добавлял, что жители Мекки говорят грому: "Благословенно **то, что** ты благословляешь" (*subḥāna **mā** sabbaḥta lahu*)».

Замахшари упоминает еще один редкий и экзотичный вариант чтения:

---

[18] Возможно, имеются в виду семь харфов, в которых был ниспослан Коран (см.: Суйути. Совершенство. Вып. 2. С. 172–189), а возможно, речь идет о ранних коранических сводах, отличавшихся от канонического Османова кодекса, например о своде Ибн Масʻуда.

«От Киса’и передают чтение: *mā khalaqa-dh-dhakari wa-l-unthā*, где слова *adh-dhakar* “мужчина” и *al-unthā* “женщина” стоят в родительном падеже. Он полагал, что эти слова занимают позицию приложения (*badal*) по отношению к *wa-mā khalaqa*, которое имеет смысл *wa-mā khalaqa***hu-llāh**, то есть *wa-makhlūq***i***-llāh adh-dhakari wa-l-unthā* “Клянусь сотворенным Аллахом, мужчиной и женщиной”»[19].

Следует отметить, что позиции комментаторов по отношению к альтернативному чтению, точнее, альтернативным чтениям различны. Табари и Замахшари просто перечисляют разные варианты, а Ибн Касир и Ибн ‘Араби отстаивают канонический вариант.

Ибн Касир: Однако сообщество читало по-иному, так, как записано и выверено в каноне Османова кодекса (*al-muṣḥaf al-imām al-‘uthmāniyy*), которому следуют во всех пределах.

Ибн ‘Араби: Как следует читать? Есть общераспространенное чтение, которое зафиксировано в письменном тексте (*muṣḥaf*): «Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину».

Кади [Ибн ал-‘Араби] говорит по этому поводу: «Людям не следует размышлять над этим вопросом, читают так, как записано в *мусхафе*, и никому не позволительно от него отступать. Лишь после этого можно обратить внимание на варианты, которые соответствуют написанному тексту, но не имеют твердой фиксации на письме, как мы разъясняли в другом месте[20]. Если это допустимо и засвидетельствовано надежной передачей (*tawātur*), на которой стоит знание, то споры прекращаются, и чтение становится аргументом для людей».

---

[19] Данное чтение основано на сложной поэтапной интерпретации выражения *wa-mā khalaqa*. Это выражение в конечном итоге осмысляется как эквивалентное выражению с ключевым словом *makhlūq* «сотворенный» в родительном падеже под управлением частицы клятвы. По отношению к этому подразумеваемому слову *adh-dhakar* и *al-unthā* оказываются приложениями и стоят в том же падеже.

[20] Кади имеет в виду разночтения, касающиеся огласовок или точек, которые различают сходные по написанию буквы и так далее.

Суйути же в **Джалалайн** вообще не упоминает наличие альтернативных чтений.

Переходим теперь ко второму комплексу вопросов: как правильно понимать смысл данного айата.

Первая проблема — как понимать выражение *«то, что сотворило»* (*mā khalaqa*)?

Творцом всего является Всевышний, но данное выражение в его буквальном смысле к Нему не подходит[21].

В каком-то смысле основное альтернативное чтение — «Клянусь мужчиной и женщиной» — оказывается способом снятия данной проблемы. Кроме того, в такой версии айат хорошо согласуется с первыми двумя айатами суры, ибо в них тоже клятва творением, а не Творцом. С другой стороны, в канонической версии данный айат соотносится с айатами (91:5-7), создавая еще одну перекличку между двумя сурами.

Принципиальных решений два:

1) понимание этого выражения как относящегося к Творцу — «Клянусь Тем, кто сотворил...» — через установление эквивалентности *mā* «то, что» с *man* «тот, кто» (или, как мы видели выше, с *alladhī* в том же смысле «тот, кто»);

2) понимание выражения как относящегося к процессу сотворения — «Клянусь сотворением...».

Джалалайн: *mā* «то, что» употреблено либо в значении *man* «тот, кто», либо как масдарная частица[22].

Табари: Возможны два варианта, которые я описал при разборе айатов (91:5-6), а именно:

— либо *mā* употреблено в значении *man*, и тогда Всевышний поклялся Творцом мужчины и женщины, а Он и есть этот творец;

---

[21] С этой проблемой мы уже сталкивались в предыдущих сурах в толковании айатов (90:3) и (91:5-7), и подход к ней у комментаторов похожий.

[22] В переводе первый вариант — «Клянусь Тем, кто сотворил...», второй — «Клянусь сотворением...»; см. также комментарий к айатам (91:5-7).

— либо же *mā* и то, что после него, является эквивалентом масдара, и тогда это клятва Его сотворением мужчины и женщины[23].

Ибн Касир фактически рассматривает только первый, наиболее вероятный вариант, подкрепляя его параллельными кораническими контекстами:

«“Клянусь тем, что сотворило мужчину и женщину” — это как в словах Всевышнего “*Мы сотворили вас парами (azwājan)*” (78:8); “*Из всякой вещи Мы сотворили пару (zawjayn)*” (51:49)».

Замахшари также говорит только о первом варианте:

«*mā khalaqa* “*то, что сотворило*” относится к Всемогущему Творцу, который может сотворить из одной и той же воды и мужчину, и женщину.

Подразумевание имени Аллаха здесь возможно, потому что это понятно и самоочевидно, ибо Он единственный обладает силой творить, и нет других творцов».

Ибн ‘Араби говорит, что одно из мнений насчет того, что есть объект клятвы в данном айате, таково: «Смысл клятвы — это “Клянусь Господом мужчин и женщин”, и это подразумевается всякий раз, когда Аллах клянется чем-то из творений».

Вторая проблема — к кому относятся слова «мужчина и женщина»? Два основных ответа:

1) Адам и Ева;

2) каждый мужчина и каждая женщина.

Джалалайн: «*мужчину и женщину*» — Адама и Еву, а также каждого мужчину и каждую женщину.

---

[23] Выше мы приводили мнение Харуна ибн Мусы, которое цитировал Табари, что жители Мекки говорят грому: «Благословенно **то, что** ты благословляешь» (*subḥāna **mā** sabbaḥta lahu*)», относя местоимение *mā* к Всевышнему. Другими словами, лингвистическим обоснованием возможности такой интерпретации является то, что так можно было сказать на родном говоре пророка Мухаммада.

Замахшари: *mā khalaqa «то, что сотворило»* — относится к Всемогущему Творцу, который может сотворить из одной и той же воды и мужчину, и женщину.

Говорили, что имеются в виду Адам и Ева.

Ибн ʻАраби: Один из возможных смыслов клятвы — *«Клянусь четом и нечетом»*, то есть Адамом и Евой, поскольку Адам был сотворен нечетным прежде, чем была сотворена Ева, как было разъяснено выше, в другом месте.

* * *

Обращает на себя внимание то, что ни один из комментаторов не приводит ссылок на каких-то ранних авторитетов. Табари и Ибн Касир этой проблемы тоже не касаются. Разве что параллельные места, которые приводит Ибн Касир и которые мы процитировали выше, косвенно утверждают то, что и так понятно из текста — Аллах сотворил человека, то есть род человеческий, сотворив первых людей и дав им и их потомкам способность плодиться, размножаться и заселить землю, созданную как дом для них.

Понятность этого смысла и объясняет, по-видимому, тот факт, что ранние ученые не видели здесь проблемы и не касались ее, сосредоточив внимание на других аспектах айата. Тогда почему эта проблема возникла у комментаторов богословского и законоведческого направления и заняла столь важное место в толковании айата, что попала в краткий комментарий Суйути?

Можно предположить, что это размышления на тему различия между прямым, первичным творением, которым были сотворены Адам и Ева, и вторичным, опосредованным творением через зачатие в союзе мужчины и женщины и рождение. И то, и то — это механизм творения рода человеческого, и комментаторы пытаются определить, на чем сделан главный акцент.

Третья проблема — это определение статуса гермафродита (*khunthā*). Судя по комментариям, эта проблема возникла сравнительно поздно в трудах богословов и законоведов в связи с некоторыми юридическими казусами[24].

---

[24] Однако законовед Ибн ʻАраби ее не касается.

Джалалайн: Относительно гермафродита мы не знаем, кто он пред Всевышним Аллахом — мужчина или женщина, однако тот, кто поклялся, что не будет говорить ни с мужчиной, ни с женщиной, совершит клятвопреступление, если заговорит с гермафродитом.

Замахшари: Говорили, что Он не сотворил никого, обладающего душой, кто не был бы либо мужского, либо женского пола.

Что касается гермафродита, то, хотя для нас определить, кто он, затруднительно, для Аллаха знание, кто он, мужчина или женщина, не представляет проблемы.

Если кто-то поклялся при разводе, что он не встречался ни с мужчиной, ни с женщиной, но он встречался с гермафродитом, то он клятвопреступник, так как на самом деле гермафродит — либо мужчина, либо женщина, хотя мы точно и не знаем кто.

Стих 4:

Стремления ваши разнообразны.

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (٤)

ЛЕКСИКА: Слово *shattā* означает «разнообразны, всевозможны», другими словами, направлены во многих направлениях и ко многим целям, однако в конечном итоге они складываются в одну из двух противопоставленных жизненных позиций, в один из двух противоположных путей, один ведет к спасению, другой — к погибели. Вероятно, именно в этом смысл употребления данного слова, и комментаторы подчеркивают, что оно употреблено в смысле «различны» и «противопоставлены»[25].

Слово *shattā* употреблено в Коране три раза, и в двух других контекстах (20:53; 59:14) оно явно имеет значение «разнообразные, всевозможные», как, впрочем, и однокоренное слово *ashtātan* «порознь, врозь» (24:61; 99:6).

---

[25] Большинство переводчиков и переводят сразу «различны». Исключение Саблуков («разнообразны») и Богуславский («разнородны»). Мы выбрали вариант Саблукова, ибо иначе становится непонятным смысл комментария, неясным, что именно объясняют комментаторы.

Джалалайн: «*стремления ваши*» — ваши дела (*‘amal*);

shattā «разнообразны, всевозможны» — различны (*mukhtalif*); есть те, кто повиновением достигает рая, есть те, кто из-за ослушания попадает в огонь.

Табари: «*стремления ваши разнообразны*» — дела (*‘amal*) ваши, люди, различны (*mukhtalif*). Среди вас есть тот, кто не верит в своего Господа и не внемлет Его повелениям и запретам, и тот, кто верует в Него и повинуется Его повелениям и запретам.

Катада говорил: «*shattā* “разнообразны, всевозможны” — различны (*mukhtalif*)».

Этот айат — ответ на клятву (*jawāb al-qasam*). Это говорили ученые мужи.

Так утверждал, в частности, Катада.

Ибн Касир: Аллах клянется такими противопоставленными вещами[26], и поэтому то, в чем Он клянется, тоже содержит противопоставление, поэтому и сказано (92:4)[27]. Ведь действия (*a‘māl*) людей, которые они присваивают (*iktasabū*)[28], тоже различны (*mukhtalifa*), более того, противоположны (*mutaḍādda*), кто-то совершает добрые, а кто-то дурные поступки.

Замахшари: *shattā* — это множественное число от *shatīt* «различный, разнообразный». Имеется в виду, что стремления ваши рассеяны (*ashtāt*), различны (*mukhtalifa*). Разъяснение же их различия подробно дается далее.

---

26 Ночь и день, мужчина и женщина.

27 Это заметила также и А. Нойвирт; см. выше.

28 Богословский термин *iktisāb* «присвоение» есть часть концепции, исходящей из того, что единственный подлинный вершитель всего — Всевышний, а человек лишь «присваивает» себе определенные действия, полагая, что это он совершает их. Согласно матуридитскому вероучению, Всевышний творит (*khalaqa*) миллионы вариантов, а человек присваивает (*kasaba*), то есть выбирает какой-то из них. Поэтому и говорится, что Аллах сотворил (*khalaqa*) вас и то, что вы делаете. В результате матуридитские богословы, сопоставляя различные айаты, делают акцент на свободе выбора.

Фрагмент 2 (5–11): Два пути и два итога

Фрагмент состоит из двух частей, построенных по принципу синтактико-смыслового параллелизма. Первая часть состоит из трех айатов (92:5-7). Ход мысли в них, построение фразы, лексика — все повторяется в айатах (92:8-10), образующих второй член противопоставления. Фактически различаются в них только две тройки глаголов, одна из которых характеризует верующего праведника, а другая — неверующего грешника, а также слова, обозначающие конечный итог для каждого из них. Однако ко второй части добавлен еще айат (92:11), усиливающий угрожающую интонацию второй части фрагмента.

5. *Тому же, кто давал и боялся,*	فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى (٥)
6. *И считал истиной прекраснейшее,*	وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦)
7. *Ему Мы облегчим наилегчайшее.*	فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧)

Стих 5: «Тому же, кто давал и боялся»:

ЛЕКСИКА: Глагол *ittaqā* «бояться, страшиться Бога, быть богобоязненным» в разных формах, а также однокоренные с ним слова *taqwā* «богобоязненность», *muttaqūn* «богобоязненные» встречаются в Коране очень часто, около 250 раз, однако большинство употреблений приходится на позднемекканские и мединские суры. В сурах тридцатого джуз'а они встречаются не часто (91:8; 92:5, 92:17; 96:12), причем трижды в этой и предыдущей сурах, где они образуют значимый словесный лейтмотив, который скрепляют обе суры, подчеркивая одну из доминирующих в них тем.

Джалалайн: *давал* — отдавал то, что положено, Богу; *боялся* — Бога.

Табари: Всевышний говорит: «Кто отдавал на пути Аллаха из своего имущества то, что Аллах велел отдавать, и боялся Бога, и сторонился запрещенного им.

Примерно это говорили и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Отдавал то, что имел, и боялся Господа своего».

Катада говорил: «Отдавал то, что положено Аллаху, и страшился запрещенного Аллахом».

Ад-Даххак говорил: «Поминал Аллаха и боялся Аллаха».

Ибн Касир: *давал* — то, что велено отдавать;
боялся — Аллаха в своих действиях.

Замахшари: *отдавал* — положенную часть своего богатства;
боялся — Аллаха и не грешил ослушанием против Него.

Ибн ʻАраби: «и боялся»: Богобоязненность — это духовная завеса (*ḥijāb maʻnawiyy*), которая отделяет раба Божия от наказания, как завеса видимая отделяет раба Божия от того, что ему неприятно[29].

Стих 6: «И считал истиной прекраснейшее»:

Джалалайн: Признал, что «нет Бога кроме Аллаха».

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этих слов.

- Одни говорили, что это значит: Верил в возмещение (*khalaf*) от Аллаха за то имущество, которое он отдал, как повелел ему Аллах.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Верил, что Аллах возместит ему».
Это же говорили ʻИкрима и Муджахид.

- Другие говорили: Верил в то, что Аллах — един, нет у Него соучастника.

---

29 Ибн ʻАраби приводит комментарий сразу на весь фрагмент (92:5-10), называя его вторым разбираемым айатом. Мы будем приводить этот комментарий по частям.

Так, Абу ‘Абд ар-Рахман [ас-Сулами] говорил: «Признал, что “нет Бога кроме Аллаха”».

То же говорил ад-Даххак. Передавали, что это же говорил Ибн ‘Аббас.

- Иные говорили: «Верил в рай».

Так говорил Муджахид.

- Иные говорили: «Верил в то, что обещано Аллахом».

Так, Катада говорил: «Верил в то, что обещано ему Аллахом, и трудился ради этого обещанного».

В другой передаче он же говорил: «Верующий считает истиной то хорошее, что обещано ему Аллахом».

Ближе всего к прямому смыслу сказанного в ниспослании и более правильно мнение: верил в возмещение от Аллаха за потраченное им.

Я полагаю это мнение наиболее правильным, поскольку перед этим было сказано о тратах, а значит, далее, вероятнее всего, говорится о том, что верующий считает истиной возмещение от Аллаха, если он потратит свое имущество на то, что Ему угодно.

Кроме того, есть предания, что Пророк высказывался в том же духе.

[Далее упоминается предание от Абу-д-Дарда’ о двух ангелах, которое было приведено выше во введении к комментарию, но как относящееся ко всему фрагменту (92:5-10).]

Упоминают, что этот айат ниспослан об Абу Бакре. [Далее упоминается предание о разговоре Абу Бакра с его отцом, приведенное во введении к комментарию.]

Ибн Касир: Катада говорил: «Верил в воздаяние (*mujāzāt*) за это».

Хусайф говорил: «Верил в награду (*thawāb*)».

Ибн ‘Аббас, Муджахид, ‘Икрима, Абу Салих, Зайд ибн Аслам говорили: «Верил в возмещение (*khalaf*)».

Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами и ад-Даххак говорили: «Признал, что “нет Бога кроме Аллаха”».

От ‘Икримы передают: «Верил в то, что Аллах осыплет его милостями».

От Зайда ибн Аслама передают: «Принимал как истину молитву, *закат* и пост», а в другой передаче он добавил еще: «и милостыню разговения (*ṣadaqat al-fiṭr*)».

Ибн Аби Хатим передавал от Убаййа ибн Ка‘ба, который говорил: Я спросил посланника Аллаха о «прекраснейшем», а он ответил: «Прекраснейшее — это рай».

Замахшари: Речь о том, кто признает истиной лучшее из качеств — веру, либо лучшую из религий (*milla*) — ислам, либо лучшее вознаграждение — рай.

Ибн ‘Араби: Есть три мнения по поводу «прекраснейшего»:

А) это возмещение (*khalaf*) дающему — Ибн ‘Аббас;

Б) это «Нет Бога кроме Аллаха» — тоже Ибн ‘Аббас;

В) это рай — Катада.

Сам Ибн ‘Араби рассуждает так: Все достохвальное есть «прекраснейшее», всякое дурное дело есть *saw’ā* «мерзость» и *‘usrā* «тягчайшее».

Первое из «прекраснейшего» — вера в единого Бога (*tawḥīd*), последнее из «прекраснейшего» — рай. Все же, что между ними, как слово, так и дело, — это тоже «прекраснейшее».

Первая из «мерзостей» — слово неверия, последнее «тягчайшее» — огонь. Все же, что между ними и сродни им, то называется теми же словами.

Табари выбрал *khalaf* «возмещение», что в конечном счете означает воздаяние в виде рая.

Стих 7: «Ему Мы облегчим наилегчайшее»:

ЛЕКСИКА: Глагол *yassara* «облегчать» встречается в Коране 10 раз и только в мекканских сурах. В более чем половине контекстов речь идет о Коране: *«Мы облегчили Коран для запоминания»* или *«Мы облегчили его для твоего языка»* (19:97; 44:58; 54:17, 54:22, 54:32, 54:40), причем в суре 54 первая из фраз образует повторяющийся рефрен. В одном контексте Муса просит Господа: *«облегчи мне дело»* (20:26). В суре «Нахмурился» говорит-

ся, что Аллах, сотворив человека, *«облегчил ему путь»* (80:20), см. комментарий к этому айату. Сам оборот *«облегчим наилегчайшее»* тоже уже встречался нам в айате (87:8), когда смысл его, обращенный к Пророку, толкуется несколько по-иному, в том числе как относящийся к откровению, то есть к Корану.

Отметим еще, что слово *yusrā* встречается только в этих двух контекстах (87:8; 92:7).

Джалалайн: Облегчим путь к раю.

Табари: Всевышний говорит: Его мы подготовим к наилегчайшей доле, чтобы он совершал в этом мире дела, угодные Аллаху, а за это в мире ином непременно попал бы в рай.

Ибн Касир: Ибн ʻАббас говорил: «Имеется в виду благо (*khayr*)».

Зайд ибн Аслам говорил: «Имеется в виду рай».

Некто из древних говорил: «За добро воздается потом добром, а за зло — злом», поэтому далее и сказано про скупого и так далее.

Замахшари: Имеется в виду: Мы подготовим его для этого. Так про коня говорят: «подготовить (*yassara*) его для всадника», то есть надеть на него седло и узду. В том же смысле сказаны и слова посланника Аллаха: «Всяк подготовлен (*muyassar*) к тому, для чего создан». Смысл же айата таков: Мы так устроим, что повиновение Всевышнему будет для него самым легким делом. Об этом же Всевышний сказал: *«Кого Аллах пожелает вести прямо, тому расширяет Он грудь для ислама»* (6:125).

Ибн ʻАраби: Мы подготовим для этого все предпосылки и условия, а уж затем создадим его. Если Всевышний хочет счастья для раба Своего, то Он приготовит ему для этого все предпосылки и условия, а если Он хочет наоборот, то и для этого приготовит все предпосылки и условия.

Есть предание от Пророка, передаваемое с верными иснадами от ʻАли:

Мы были на похоронах на кладбище Ал-Бакиʻ в Медине. Пришел посланник Аллаха и сел, и мы сели. У него в руке был прутик, и он чертил им на земле, затем поднял голову к небу и сказал: «Нет

зал: «Нет души из вас, которой при рождении не было бы начертано, куда она войдет».

Мы сказали: «Посланник Аллаха, может быть, мы тогда просто положимся на то, что нам записано?»

Он сказал: «Нет, трудитесь. Каждый получит облегчение. Если кто-то среди вас из людей счастливых, то ему будут облегчены дела счастливых людей, а если кто из людей несчастливых, то ему будут облегчены дела несчастья», а затем прочел 92:5-10.

Два молодых человека спросили посланника Аллаха: «Трудиться ради того, что уже измерено мерой, и перья давно высохли, или ради того, что еще может начаться?»

Он ответил: «Нет, именно ради того, что уже измерено мерой, и перья давно высохли».

Они спросили: «А что именно делать?»

Он ответил: «Трудитесь. Всяк подготовлен к тем делам, для которых создан».

Они воскликнули: «Ну что ж, будем трудиться и стараться».

8. *А кто скупился и не имел нужды,* — وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨)

9. *И считал ложью прекраснейшее,* — وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩)

10. *Ему мы облегчим тягчайшее.* — فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠)

11. *И не спасет*[30] *его достояние, когда он низвергнется.* — وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ (١١)

---

[30] Выше, во введении к комментарию, мы указывали на перекличку однокоренных глаголов, относящихся к грешнику: *istaghnā* (92:7) — *yughnī* (92:11), однако перевести их на русский язык тоже однокоренными словами практически невозможно. Если первый может быть переведен «не нуждается, пренебрегает», то второй обычно переводят — «не поможет, не спасет, не избавит».

Стих 8: «А кто скупился и не имел нужды»:

ЛЕКСИКА: Глагол *istaghnā* «богатеть, быть богатым, иметь все, что нужно» или «считать себя богатым, не нуждаться в чем-либо, обходиться без чего-то, пренебрегать» встречается в Коране четыре раза: три раза в мекканских сурах (№ 80, 92, 96), один раз — в мединской суре (№ 64). Грань между двумя значениями достаточно зыбкая, поэтому комментаторы высказывают разные мнения на этот счет, однако акценты в его употреблении в разных контекстах, судя по всему, сделаны разные. В айате (80:5) акцент явно сделан на богатстве, а в остальных контекстах, по преобладающему мнению комментаторов, — на пренебрежении чем-то, что полагается ненужным, причем в мединском контексте (64:6) это Бог не нуждается в людях. Именно этот контекст и упоминает Ибн ʿАббас в версии, приводимой Ибн ʿАраби, для раскрытия полноты смысла, заключенного в разбираемом айате.

Джалалайн: «*скупился*» — в отношении положенного Аллаху; «пренебрег» (*istaghnā*)[31] — Его наградой.

Табари: Всевышний говорит о том, кто скупился на расходы на пути Аллаха, удерживал для себя то, чем одарил его Аллах, не выделял средства на то, на что Аллах велел выделять, кто не нуждался в Господе и не стремился совершать дела в повиновении Ему, с избытком отдавая то, что ему предоставлено.

Это же говорили толкователи.

Так, Ибн ʿАббас в передаче ʿИкримы говорил: «Кто скупился на то, что у него есть, и пренебрегал самим собой».

В другой передаче через ʿИкриму он говорил: «Кто скупился на подаренное ему и пренебрег Господом своим».

Еще в одной передаче Ибн ʿАббас говорил: «Это тот, кого обогатил (*aghnā*) Аллах[32], а он скупился на *закат*».

---

[31] Перевод «пренебрег» стилистически, пожалуй, лучше других вариантов передает второе значение глагола, но мы в переводе оставили более обобщенную формулировку — «не нуждаться, не иметь нужды», соответствующую многозначности текста и согласующуюся с параллельными местами и разными комментариями. Ведь «быть богатым» значит «не нуждаться ни в чем, не испытывать нужды», а «не нуждаться в чем-то» значит «пренебрегать этим».

Катада говорил: «Это о том, кто скупился на то, что ему положено отдать Аллаху, и пренебрег Господом для своей души».

Ибн Касир: «*скупился*» — раздавать то, что у него есть;

istaghnā — ʻИкрима передавал от Ибн ʻАббаса: «Это тот, кто скупится на свое имущество и пренебрегает Господом своим, велик Он и славен». Это приводил Ибн Аби Хатим[33].

Замахшари: Это тот, кто отстраняется (*zahada*) от того, что у Аллаха, словно он пренебрегает Им и не боится Его.

Либо же это тот, кого соблазны этого мира заставили пренебречь раем.

Глагол же *istaghnā* — противопоставлен *ittaqā* «*боялся (Бога)*» (92:5)[34].

Ибн ʻАраби: Ибн ʻАббас говорил: «*istaghnā* — значит "пренебрег" Господом, а это неверие (*kufr*). Ведь это Аллах не нуждается в населяющих миры. Они же без Него не могут существовать. Он же "*богат, достохвален*" (64:6)»[35].

Похоже, что смысл здесь таков: Этот мир заставил человека пренебречь миром иным. Он устремился к чувственно ощутимому (*maḥsūs*), уверовал в него и отвратился от умопостигаемого (*maʻqūl*)[36], счел его ложью. Он счел, что радость от наличных луч-

---

32 Данное толкование исходит из первого значения глагола *istaghnā* — «разбогател, поскольку его обогатил Аллах».

33 Можно заметить, что Ибн Касир не приводит ни одну из формулировок слов Ибн ʻАббаса, упоминаемую Табари, предпочитая им ту, что передает Ибн Аби Хатим.

34 По сути дела, Замахшари указывает на наличие параллелизма между двумя тройками глаголов, характеризующих в первом случае верующего, а во втором — неверующего; см ниже.

35 Это уже пятая формулировка того, что говорил Ибн ʻАббас о смысле глагола *istaghnā*, приводимая комментаторами, самая развернутая из всех, в которой Ибн ʻАббас ссылается на единственный мединский контекст (64:6), где данный глагол относится к Богу: Это Он не нуждается в людях, а они без Него не могут.

36 Ощутимое, доступное чувствам — это явления этого мира, а умопостигаемое — это потустороннее, явления мира иного, которые не доступны чувствам, но постигаются разумом, явления духовные.

ше, чем радость от того, выплата чего отложена, и потерял из виду путь спасения. Прибыльна сделка того, кто последовал за людьми разумными и устремился к спасению, вручив дирхем довольному богачу, чтобы получить вдесятеро в будущем. Аллах, благословен Он и возвышен, *«не меняет Своего обетования»* (3:9; 13:31; 39:30). Он богат, Ему принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле. Творения Его — царство Его. Он предписал действия, Он побуждает к тяжкому труду, ибо Он обещал за это награду. Запретное умопостигаемо[37], должное — засвидетельствовано преданием. Нужно следовать Его повелению, ожидая исполнения Его обещания. Такова предельная мудрость этого айата, из которого многое вытекает, о чем речь в другом месте[38].

Стих 9: «И считал ложью прекраснейшее»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Толкователи расходились в понимании этого айата так же, как они расходились во мнениях относительно айата (92:6).

Мы же говорим, что смысл: «Считал ложью возмещение (*khalaf*)».

Это же передавал ʻИкрима от Ибн ʻАббаса, а в другой передаче от ʻИкримы Ибн ʻАббас сказал: «Считал ложью возмещение от Аллаха».

Катада говорил: «Считал ложью обещанное Аллахом», а в другой передаче: «Неверный счел ложью то прекрасное, что обещано Аллахом».

- Иные говорили: «Считал ложью веру в единого Аллаха».

---

[37] Ибн ʻАраби фактически проводит различие между повелениями и запретами, возможно, имея в виду, что такие запреты, как убийство и прочее, постигаются разумом, ибо природа человека сотворена таковой, а конкретные повеления даны в предании и откровении.

[38] Можно заметить, что Ибн ʻАраби в этом рассуждении фактически подытоживает толкование всего фрагмента (92:5-10), который он, как и в начале рассмотрения, называет айатом. Собственно на этих словах и завершается его комментарий к данной суре.

Так, Ибн ‘Аббас говорил: «Счел ложью слова “Нет Бога кроме Аллаха”».

То же самое говорил ад-Даххак.

- Иные говорили: «Считал ложью рай».

Так утверждал Муджахид.

Ибн Касир: Считал ложью воздаяние в обители мира иного.

Замахшари: без комментария.

Стих 10: «Ему мы облегчим тягчайшее»:

ЛЕКСИКА: Слова *yusrā* «наилегчашее» и *‘usrā* «тягчайшее» или их варианты *yusr* «легкость» и *‘usr* «тяжесть» часто употребляются в Коране вместе как антонимическая пара, см. (2:185; 65:7; 94:5, 94:6).

Как справедливо замечает Табари, хотя глагол «облегчим» не сочетается с «тягчайшим», но в рамках противопоставления «тяжести» и «легкости» он может быть употреблен как метафора, иносказание.

Джалалайн: «*облегчим это*» — подготовим (*nuhayyi’u*) для этого;
«*тягчайшее*» — огонь.

Табари: Всевышний говорит: Мы подготовим его в этом мире для тягчайшего удела.

По поводу этого айата говорили, что сказать «*облегчим тягчайшее*» в отличие от сказанного ранее «*облегчим наилегчайшее*» нельзя, но если одно упомянуто рядом с другим и одно относится к добру, а другое — ко злу, то можно так сказать, отнеся это и к тому, и к другому. «*Тягчайшее*» же, о котором Аллах сообщил, что он его облегчит, — это дела неприятные, которые не приносят удовольствия.

Подобное тому, что мы говорим об этом, допускает и предание от посланника Аллаха.

От ‘Али передают: «Сидели мы как-то у посланника Аллаха. Он ковырял землю, потом поднял голову и сказал: “Нет среди вас

никого, которому не было бы уже записано сидение в раю или сидение в огне".

Мы сказали: "Посланник Аллаха, а может, нам просто положиться на это?"

Он же ответил: "Нет, трудитесь. Каждому дано облегчение (*kullun muyassar*)", а потом прочел (92:5-10)».

Также от ‘Али передают: Мы были на похоронах на кладбище Ал-Баки‘ в Медине. Пришел посланник Аллаха и сел, и мы сели. У него в руке был прутик, и он чертил им на земле, затем поднял голову к небу и сказал: «Нет души из вас, которой при рождении не было бы начертано, куда она войдет».

Люди сказали: «Посланник Аллаха, может быть, мы тогда просто положимся на то, что нам записано?»

Он сказал: «Нет, трудитесь. Каждый получит облегчение. Если кто-то среди вас из людей счастливых, то ему будут облегчены дела счастливых людей, а если кто из людей несчастливых, то ему будут облегчены дела несчастья», а затем прочел (92:5-10)[39]».

В другой передаче ‘Али рассказывал о Пророке: «Был он на похоронах. Взял прутик и стал чертить на земле, а потом сказал: "Нет среди вас никого, кому не было предначертано сидение в огне или в раю".

Люди сказали: "Посланник Аллаха, почему бы нам не положиться на это?"

Он ответил: "Трудитесь. Каждому дано облегчение", и прочел (92:5-10)».

Ан-Наззал ибн Сабра передавал: Пророк сказал: «Нет души рожденной, которой не было бы предначертано, что она встретит». А к Пророку заехал бедуин, и этот бедуин сказал: «А что мне предстоит, если я заеду в такое-то вади, если со всем уже покончено?» Пророк стал чертить на земле. Люди подумали, что ему не по душе сказанное, но тут Пророк сказал: «Каждый получит облегчение в том, для чего создан. Кто ищет добра, тому Он облегчит дорогу к добру. Кто ищет зла, тому Он облегчит дорогу ко злу».

---

[39] Эту версию хадиса с дополнением в конце Ибн ‘Араби привел в толковании на (92:7).

Рассказчик продолжал: Я встретил ‘Амра ибн Мурру и пересказал ему этот хадис. Он же сказал: «Пророк это говорил и потом еще добавил (92:5-10)».

От ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами передают: «Когда был ниспослан айат “*Мы всякую вещь сотворили согласно предопределению (qadar)*” (54:49), некий человек сказал: “Посланник Аллаха, ради чего действовать? Ради чего-то, что еще может быть, или ради того, с чем уже покончено?” Посланник Аллаха ответил: “Действуйте. Каждому будет дано облегчение. Мы облегчим вам наилегчайшее, и мы облегчим вам тягчайшее”».

От Сулаймана ал-А‘маша передают, а он возводил это к ‘Али ибн Аби Талибу: «Посланник Аллаха однажды сидел, держа в руке прутик, и чертил им по земле. Потом поднял голову и сказал: “Нет никого среди вас и среди всех прочих людей, кому не было бы определено сидение в раю или в огне”. Мы сказали: “Посланник Аллаха, может нам на это просто положиться?” Он же сказал: “Действуйте. Каждый получит облегчение в том, к чему он создан”, а потом добавил: “Разве вы не слышали, что Аллах в Своем писании сказал” (92:5-10)».

Ибн ‘Аббас говорил, что это значит: «Мы облегчим их дурное от Аллаха».

Джабир ибн ‘Абдаллах говорил, что он спросил посланника Аллаха: «Ради чего действовать, ради того, с чем уже покончено, или ради того, что мы можем начать?», а тот ответил: «Каждый, кто действует, получит облегчение в том, что делает».

Башир ибн Ка‘б говорил: Два молодых человека спросили посланника Аллаха: «Трудиться ради того, что уже измерено мерой, и перья давно высохли, или ради того, что еще может начаться?»

Он ответил: «Нет, именно ради того, что уже измерено мерой, и перья давно высохли».

Они спросили: «А что именно делать?»

Он ответил: «Трудитесь. Всяк подготовлен к тем делам, для которых создан».

Они воскликнули: «Ну что ж, будем трудиться и стараться».

Ибн Касир: Это значит: облегчим ему путь зла.

Ср.: *«И мы переворачиваем сердца их и взоры, как они не уверовали в это в первый раз, и оставляем их скитаться слепо в своем заблуждении»* (6:110).

Айаты подобного смысла в Коране многочисленны. Они указывают на то, что Всевышний Аллах воздает тому, кто стремится к добру, удачей, а тому, кто стремится к злу, поражением и что все это предопределено.

Хадисов на этот счет тоже много.

(Версия Абу Бакра) Имам Ахмад передавал через ʻАбд ар-Рахмана ибн Аби Бакра от Абу Бакра ас-Сиддика, который говорил: Я спросил посланника Аллаха: «Посланник Аллаха, нам следует трудиться ради вещей, с которыми уже покончено, или ради вещей, которые могут начаться?»

Он ответил: «Конечно, ради вещей, связанных с концом».

— Так над чем трудиться, посланник Аллаха?

— Каждому облегчено то, для чего он был сотворен.

(Версия ʻАли) Бухари передавал от ʻАли: Мы были на похоронах в Баки'-ал-Гаркад вместе с посланником Аллаха, и он сказал: «Нет среди вас ни одного, кому уже не предначертано место в раю или место в огне».

Люди спросили: «Посланник Аллаха, может, нам тогда просто уповать на это?»

Он ответил: «Нет, трудитесь, каждому дано облегчение в том, для чего он сотворен», а затем прочел: (92:5-10).

Ибн Аби Шайба передавал от ʻАли: Были мы на похоронах. Пришел посланник Аллаха и сел, а в руке у него была палочка. Он опустил голову и стал чертить палочкой, а затем сказал: «Нет среди вас никого (*вар.:* Нет среди вас души рожденной), кому не было предначертано место в раю или огне и кому не был бы записан счастливый удел или ужасный».

Некий человек сказал: «Посланник Аллаха, а может, нам просто полагаться на предначертанное и оставить все труды? Тот, кому из нас предначертан счастливый удел, и обретет этот счастливый удел, а кто из нас оказался среди несчастных, тот и окажется среди несчастных».

Посланник Аллаха ответил: «Люди счастливого удела устремлены к делам, ведущим к счастливому уделу, а люди несчастливого удела устремлены к делам, ведущим к несчастливому уделу», а затем прочел: (92:5-10).

Остальные шейхи выводили этот хадис с несколько иным изводом.

(Версия ʻАбдаллаха ибн ʻУмара) Имам Ахмад передавал от Ибн ʻУмара:

ʻУмар спросил: «Посланник Аллаха, как ты полагаешь, нам следует трудиться ради дела, с которым уже покончено, или же дела, которое еще может начаться, или дела, которого ранее никогда не было?»

Посланник Аллаха ответил: «Ради дела, с которым уже покончено. Трудись, сын ал-Хаттаба, каждому дается облегчение. У кого счастливый удел, тот трудится ради него, у кого несчастный удел, тот тоже трудится ради него».

Тирмизи передавал этот хадис в разделе о предопределении (*qadar*) с несколько иным изводом.

(Версия Джабира) Ибн Джарир [ат-Табари] передавал от Джабира ибн ʻАбдаллаха: Джабир спросил: «Ради чего действовать, ради того, с чем уже покончено, или ради того, что мы можем начать?», а тот ответил: «Ради дела, с которым уже покончено».

Сурака спросил: «Так над чем нам трудиться, посланник Аллаха?»

— Каждый, кто действует, получит облегчение в том, что делает.

Муслим передавал в несколько ином изводе.

(Иная версия) Ибн Джарир передавал от Башира ибн Каʻба ал-ʻАдави: [см. выше у Табари предание о двух молодых людях].

(Версия Абу-д-Дарда') Имам Ахмад передавал от Абу-д-Дарда': Люди спросили: «Посланник Аллаха, ради чего, по твоему мнению, нам трудиться, ради дела, с которым уже покончено, или чего-то, что мы можем начать?» Он же ответил: «Разумеется, ради дела, с которым уже покончено». Люди спросили: «Так над чем нам трудиться, посланник Аллаха?» Он же ответил: «Каждый человек подготовлен к тому, для чего он создан».

Этот извод передавал только имам Ахмад.

(Еще хадис) Ибн Джарир передавал от Абу-д-Дарда': [см. предание о двух ангелах во введении, в разделе об обстоятельствах ниспослания со ссылкой на Ибн 'Араби].

Этот хадис передавал Ибн Аби Хатим с несколько другим иснадом.

(Еще хадис) Ибн Аби Хатим передавал от Ибн 'Аббаса: [см. хадис о человеке, у которого были пальмы, приведенный во введении к комментарию как обстоятельство ниспослания суры].

Ибн Касир называет этот хадис «очень странным» (*gharīb jiddan*).

Ибн Джарир говорил, что эти айаты ниспосланы об Абу Бакре, и приводил хадис от 'Амира ибн 'Абдаллаха ибн аз-Зубайра [см. выше введение к комментарию].

Замахшари: Мы оставим его без помощи и откажем ему в поддержке, так что повиновение станет для него самой тяжелой вещью на свете, ср. «*...а кого пожелает сбить с пути, делает грудь его узкой, тесной, как будто бы он поднимается на небо...*» (6:125)[40].

Возможно, Он назвал путь добра наилегчайшим, поскольку он ведет к легкости, а путь зла — тягчайшим, ибо он ведет к тяжести.

Возможно, что под «*наилегчайшим*» и «*тягчайшим*» он имел в виду пути, ведущие в рай и в огонь. Иначе говоря: Мы поведем их в мире ином двумя путями.

Говорили, что эти айаты ниспосланы об Абу Бакре и Абу Суфйане ибн Харбе.

Стих 11: «И не спасет его достояние, когда он падет»:

ЛЕКСИКА: Глагол *taraddā* в Коране употреблен один раз, только в этом айате, однако в тексте есть однокоренные глаголы 1-й и 4-й породы, которые имеют значения «погибнуть», «погубить» (6:137; 20:16; 37:56; 41:23). Именно так определяет значение Замахшари, который считает его отыменным глаголом от слова

---

40 Первую часть этого айата Замахшари приводит в толковании (92:7).

radā «гибель». Другие комментаторы скорее склоняются к значению «падет, низвергнется», тоже упоминаемому в словарях[41].

Джалалайн: *mā* — частица отрицания;
«*падет*» — в огонь.

Табари: Всевышний говорит: Ну что может отвести наказание от того, кто был скуп в отношении своего богатства и пренебрегал (*istaghnā*) Господом своим, в день воскресения, когда он «*падет*»[42].

А потом толкователи разошлись в понимании фразы *idhā taraddā.*

- Одни говорили, что она означает: когда он падет в геенну, то есть низвергнется и полетит в нее как в пропасть.

Так, Абу Салих говорил: «в геенну».
Катада говорил: «в огонь».

- Иные говорили, что это значит: когда он умрет.

Это утверждал Муджахид.
По моему мнению, более правильно суждение, что он низвергнется в геенну, ибо это соответствует привычному значению слова *taraddā.* Если же хотят сказать «умер, погиб», говорят *radiya*. Глагол *taraddā* же в этом значении употребляется крайне редко.

Ибн Касир: Муджахид говорил: «когда он умрет».
Абу Салих, Малик от Зайда ибн Аслама: «когда падет в огонь».

Замахшари: *mā* — это вопросительная частица, а вопрос имеет смысл отрицания;
taraddā — это глагол по модели *tafa‘‘ala* (то есть пятой породы), образованный от слова *radā* «гибель».

---

41 Мы выбрали для перевода слово «*падет*», предложенное Э. Кулиевым, ибо оно сохраняет возможность разной интерпретации: «падет» — это и «пропадет, погибнет, умрет», и «упадет, низвергнется».

42 Табари фактически дает парафраз айата (92:7), указывая на прямую связь его с разбираемым айатом через перекличку однокоренных слов.

В этих словах имеется в виду либо смерть, либо опускание в яму (*ḥafra*), когда хоронят, либо падение на самое дно геенны.

Можно заметить, что комментаторы по-разному объясняют синтаксическую структуру фразы. Суйути в Джалалайн понимает ее как отрицательное предложение: «Не спасет его богатство...», а частицу *mā* как отрицательную частицу. Замахшари понимает фразу как риторический вопрос, подразумевающий отрицание: «От чего спасет его богатство...?», а *mā* как вопросительное слово. Обе интерпретации в принципе возможны, но вторая несколько сложнее, хотя смысл в обоих вариантах различается не сильно.

* * *

Можно заметить, что комментарии за счет приведения большого числа хадисов или версий нескольких хадисов, чего особенно много у Табари и Замахшари, прежде всего в комментарии к парадоксальному по смыслу и форме айату (92:10), выделяют в разобранном фрагменте тему предопределения в добре и зле. В самом же тексте эта тема звучит достаточно приглушенно, если она вообще там присутствует, наряду с отчетливо заметной темой воздаяния за поступки. Не случайно му‘тазилит Замахшари ограничивается очень кратким комментарием на этот айат, не приводя никаких хадисов и практически не затрагивая вопрос о предопределении.

Отметим еще один момент. В Коране, особенно в ранних сурах, часто встречаются цепочки глаголов, как правило, почти без сопровождающих их управляемых слов, которые раскрывают какой-то важный, нередко повторяющийся образ. В этом проявляется, с одной стороны, особенность арабского (и шире — семитского) паратаксического синтаксиса, а с другой — такая примета арабского стиля, как лаконизм, когда за каждым словом в ряду стоит целый комплекс понятий и идей. С особой силой лаконизм как черта слога проявляется в кораническом тексте[43].

---

[43] См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 6. Учение о стилистике Корана (1). М., 2011. Гл. 56. О лаконизме и многословии. С. 82–160.

Мы уже видели такие цепочки глаголов, раскрывающие образ творения человека, в сурах «Нахмурился» (80:19-22), «Разлом» (82:7-9), «Высочайший» (87:2-3), в которых все время повторяются одни и те же ключевые слова. Мы видели цепочку глаголов, демонстрирующих суть пути, ведущего к спасению в (87:14-15): «*преуспел*» тот, кто «очистился, поминал, молился».

В данном фрагменте мы снова обнаруживаем цепочки глаголов. На этот раз они встроены в антиномичную поэтику Корана, когда те или иные понятия раскрываются в противопоставлении с противоположными им. Только Бог един, все же остальное имеет либо пару, либо антипод. Это две тройки глаголов, характеризующие пути спасения и погибели. Спасется тот, кто «давал, боялся (Бога) и считал истиной (Его слово)», погибнет тот, кто «скупился, пренебрегал (Господом) и считал ложью (Его слово)». Каждому глаголу из одной тройки соответствует глагол из другой тройки. Именно так, как мы помним, истолковывал Замахшари глагол *istaghnā* «не испытывал нужды, пренебрегал», который он противопоставлял глаголу *ittaqā* «боялся, страшился».

Укажем еще на то, что тройка глаголов из этой суры, описывающая путь спасения, в каком-то смысле синонимична тройке глаголов из суры 87, раскрывая обязанность верующего по отношению к Богу (боялся — молился), к Его слову (считал истиной — поминал) и к человеку, точнее, к людям (давал — очистился[44]).

Фрагмент 3 (12–13): Центральный тезис: Все вершит Всевышний

12. На Нас лежит прямой путь,	إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (١٢)
13. И Нам принадлежит жизнь последняя и первая.	وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى (١٣)

[44] В слове *tazakkā* для читающего Коран сквозь общий смысл всегда «просвечивает» тема заката как одного из устоев веры, см. комментарий к айату (87:14).

Стих 12: «На Нас лежит прямой путь»:

Джалалайн: На Нас — разъяснение различия между прямым путем и путем заблуждения, чтобы представить повеление Наше следовать первому и запрет Наш вступать на второй.

Табари: На Нас — разъяснение различия между истиной и ложью, покорностью и ослушанием.

Подобное тому, что говорим мы, утверждали толкователи.

Так, Катада говорил: «На Аллахе — разъяснение, что такое дозволенное и запретное, покорность и ослушание».

Некий знаток арабского языка истолковывал так: «Если кто следует прямому пути, Аллах должен вести его».

Это подобно словам Его «*На Аллахе лежит направление к пути (qaṣd as-sabīl)...*» (16:9), которые означают: Для того, Кто стремится к Аллаху, тот идет по пути, на который направлен (*as-sabīl al-qāṣid*).

Он же говорил, что имеется в виду: На Нас — указание прямого пути и пути заблуждения[45].

Подобно этому Он сказал: «*...дал вам одеяние, которое хранит вас от жары...*» (16:81), имея в виду: «от жары и от холода»[46].

Ибн Касир: Катада говорил: «разъяснение дозволенного и запретного».

Другой ученый говорил, что смысл таков: «Кто идет путем прямым, тот придет к Аллаху», уподобив эти слова айату (16:9) «*На Аллахе лежит направление к пути...*».

Это мнение передавал Ибн Джарир[47].

Замахшари: Для Нас обязательно указание на истину путем приведения доказательств и разъяснения заповедей.

---

[45] Это истолкование, добавляющее «заблуждение» к «прямому пути», имеет целью подчеркнуть тему предопределения, о которой мы говорили выше.

[46] Приведенный пример должен показать, что в Коране иногда упоминается только одно из противопоставленных понятий, когда имеются в виду оба.

[47] Можно заметить, что изложение данной точки зрения не полностью совпадает у Табари и Ибн Касира.

Стих 13: «И Нам принадлежит жизнь последняя и первая»:

Джалалайн: «*Жизнь первая*» — это *dunyā*[48], и кто и того, и другого ищет не у Нас, тот ошибается.

Табари: Нам принадлежит царство в этой жизни и в жизни иной. Мы даруем их кому пожелаем, а кого захотим лишаем их.

Всевышний хочет этим сказать, что Он наделяет повиновением тех, кто любезен Ему из Его творений. Он дарует им достоинство в этой жизни и возвышает и награждает их в жизни иной. И Он же лишает повиновения, кого пожелает из Своих творений, давая им в удел унижение в этой жизни и налагая на них наказание в жизни иной.

Ибн Касир: Это значит: Все есть Наше царство, все в Нашей власти, Мы всем распоряжаемся.

Замахшари: Наше дело — вознаграждение идущим по прямому пути в обеих обителях (*dārayn*). Ср.: «*И дали ему его награду в этом мире, и в мире ином он, конечно, из праведных*» (29:27).

Фрагмент 4 (14–21): Два пути и два итога

Как было сказано во введении, этот фрагмент имеет собственную внутреннюю структуру: айат-зачин (92:14) — два пути и два итога: путь погибели и путь спасения (92:15-18) — приложение к

[48] Прилагательное *dunyā* буквально значит «ближайшая». Сочетание *ḥayāt dunyā* «*ближайшая жизнь*» встречается в Коране очень часто как обозначение этой жизни (см., например, 2:85, 2:86, 2:114 и т.д.) в противопоставление *ḥayāt ākhira* «*жизни иной, или последней*» (см. 2:217; 3:224; 4:74 и т. д.). Оба прилагательных часто употребляются без существительного «*жизнь*» и уже как существительные обозначают «этот мир» и «мир иной». Прилагательное *ūlā* «*первая*» употребляется в том же контексте, что и *dunyā*, и несколько раз образует пару с *ākhira*, но на порядок реже (28:70; 53:25; 79:25; 92:13; 93:4), правда в айате (79:25) это сочетание допускает и иное толкование, см. комментарий. В данном случае комментатор толкует менее частотное слово через более распространенное.

айатам о пути спасения, образующее концовку фрагмента и всей суры (92:19-21). По этой схеме мы и будем его разбирать.

Стих 14:

Итак, Я увещевал вас огнем, который пылает.

فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى (١٤)

ЛЕКСИКА: Глагол *talaẓẓā* «гореть, пылать» встречается в Коране один раз, только в этом айате, но есть еще одно однокоренное слово — *laẓā* «пламя».

Джалалайн: *andhartu* «Я увещевал, предупреждал» — значит: «Я стращал» (*khawwaftu*); обращение к жителям Мекки.

Из глагола (*ta*)*talaẓẓā* опущено одно *ta* из исходной формы, но некоторые читают, добавляя его;

tatalaẓẓā — значит «пылать, гореть» (*tatawaqqad*).

Табари: Всевышний говорит: Я увещевал вас, люди, огнем раскаленным (*tatawahhaj*), а это огонь геенны.

Он говорит: Остерегайтесь, люди, ослушаться вашего Господа в этой жизни, впасть в неверие, ибо тогда вы будете жариться в огне.

Говорили, что глагол *talaẓẓā* — это форма настоящего времени, исходный вид которой *talaẓẓā*, поскольку если бы это была форма прошедшего времени, то форма ее была бы *talaẓẓat*[49].

Это же говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «*talaẓẓā* — значит *tawahhaj* "гореть, пылать, раскаляться, быть раскаленным"».

Ибн Касир: Муджахид говорил: «*tatalaẓẓā* — значит *tawahhaj* "гореть, пылать, раскаляться, быть раскаленным"».

Имам Ахмад передавал от ан-Ну'мана ибн Башира, который в своей проповеди говорил: Я слышал, как посланник Аллаха кричал: «Я увещеваю вас огнем! [Я увещеваю вас огнем! Я увещеваю

---

[49] Табари имеет в виду, что слово *nār* «*огонь*» женского рода, а значит, и глагольная форма должна иметь показатель женского рода.

вас огнем!]»[50] Люди даже на рынке могли слышать его крик с этого места[51], а накидка, бывшая у него на плечах, упала к его ногам.

Имам Ахмад передавал от ан-Ну‘мана ибн Башира, который в своей проповеди говорил: Я слышал, как посланник Аллаха сказал: «В огне самое малое наказание для человека — это когда ему под ступни положат два уголька раскаленных, и от них закипает его мозг».

Это же передавал и Бухари.

Муслим передавал от ан-Ну‘мана ибн Башира: Посланник Аллаха сказал: «В огне самое малое наказание для человека — когда ему надевают сандалии из огня с ремнями из огня, и от этого его мозг закипает, словно котелок. Ему кажется, что страшнее ничего быть не может, а это всего лишь самое малое из наказаний».

Замахшари: Абу-з-Зубайр читал *tatalaẓẓā*[52].

15. Будет жариться в нем только несчастнейший,	لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥)
16. Который счел ложью и отвернулся.	الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (١٦)
17. Удален от него будет самый богобоязненный,	وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (١٧)
18. Который приносит свое достояние, чтобы очиститься,	الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (١٨)

Стих 15: «Будет жариться в нем только несчастнейший»:

ЛЕКСИКА: Глагол *ṣaliya «жариться»*, нередкий в ранних мекканских текстах, уже неоднократно встречался нам в сурах

---

50 В некоторых версиях хадиса эта фраза повторяется троекратно.

51 Вероятно, имеется в виду минбар мечети, с которого читается проповедь.

52 Иначе говоря, Абу-з-Зубайр читал глагол в форме настоящего времени без усечения одного *ta*, как это часто бывает в Коране.

тридцатого джуз'а, см. (82:15; 83:16; 84:12; 87:12; 88:4; 92:15)[53].

Слово *ashqā «несчастнейший»* встречается в Коране трижды, причем только в сурах тридцатого джуз'а, см. (87:11; 91:12; 92:15).

В суре 91 с этим словом проблем не возникает потому, что речь действительно идет о «несчастнейшем» из племени самуд, том, кто один из всех соплеменников осмелился посягнуть на наказание Божие, «верблюдицу Аллаха», и заколол ее, что и вызвало более страшное наказание.

А вот в сурах 87 и 92, где о «несчастнейшем» говорится, что только он будет жариться в пламени, возникает проблема. Почему употреблена форма превосходной степени в сочетании с ограничительным оборотом, ведь не только самые страшные грешники, но и все неверные многобожники вообще будут жариться в пламени, а прямой смысл айата это бесспорное положение вроде бы исключает. Причем проблема эта, как указывает Замахшари, касается и *«самого богобоязненного»* (92:17), ведь не только он избежит огня и попадет в рай.

Решений этой проблемы предлагается три:

— Толковать *ashqā «несчастнейший»* как *shaqiyy*, т. е. просто «несчастный», причем Суйути, который предлагает такое же толкование, упоминает его и в связи с (87:11), а Ибн Касир приводит в толковании на (92:16) со ссылкой на Ахмада ибн Ханбала хадис, где сам Пророк употребляет слово «несчастный» (*shaqiyy*).

— Основываясь на том, что следующий айат есть, по сути, объяснение того, кто такой *«несчастнейший»* — тот, кто счел ложью откровение и отвернулся от него и от Бога, то есть неверный и многобожник, считать, что превосходная степень обозначает не кого-то индивидуально, а целый высший разряд грешников, заслуживших огонь; такова, по сути, позиция Табари и Ибн Касира.

— Понимать употребление превосходных степеней как чисто риторический, стилистический прием, имеющий целью под-

---

[53] Он встретится еще раз в (111:3).

черкнуть противопоставление веры и неверия, верующего и неверного, причем Замахшари, который предлагает такое толкование, распространяет его и на (92:17).

Джалалайн: «*будет жариться*» — имеется в виду: «войдет в огонь и будет гореть вечно»;

«*несчастнейший*» — в смысле «несчастный» (*shaqiyy*)[54].

Табари: Всевышний говорит: В огонь, чтобы жариться в его пламени, войдет только несчастнейший, который считал ложью знамения Господа его, отвернулся от них и не поверил в них.

То же, что говорю я, утверждали и толкователи.

Так, Макхул передавал от Абу Хурайры, который сказал: «Все вы войдете в рай, кроме тех, кто откажется».

Его спросили: «Абу Хурайра, а кто откажется войти в рай?»

Он в ответ прочел: «Это тот, “кто счел ложью и отвернулся”».

Ал-Хасан передавал, что Му‘аз по поводу «*Будет жариться в ней только несчастнейший*» сказал: «Это тот, “кто счел ложью и отвернулся”»[55]. Сам же ал-Хасан так не говорил, он пояснял, что это многобожник (*mushrik*).

Ибн Касир: «*будет жариться*» — войдет в него так, что огонь охватит его со всех сторон, только «несчастнейший», а смысл *ashqā* разъясняется в следующем айате[56].

Замахшари: Могут спросить: Почему сказано «*Будет жариться в нем только несчастнейший... Удален от него будет самый богобоязненный*» (92:15, 17), ведь известно же, что каж-

---

[54] Замена превосходной степени «несчастнейший» прилагательного на «несчастный» предназначена дать понять, что не только самые страшные грешники, но все грешники попадут в геенну. Такое же толкование Суйути дает этому слову и в айате (87:11).

[55] Другими словами, Му‘аз ибн Джабал считал (92:16) толкованием на айат (92:15).

[56] В толковании Ибн Касира можно увидеть намек на четвертое объяснение превосходной степени, а именно что речь об особом разряде грешников, наказанием которым будет особо страшный огонь, однако достаточно убедительный ответ на это дает Замахшари, который приводит мнение, что такое объяснение не подходит для второй формы превосходной степени в (92:17).

дый несчастный будет жариться в нем, и каждый богобоязненный избежит его, и горение в огне не предназначено исключительно для самых несчастных, а спасение от него — исключительно для самых богобоязненных? Если ты скажешь, что имеется в виду не огонь вообще, а некий конкретный огонь, предназначенный исключительно для несчастнейшего, то как быть с (92:17), ведь известно, что самый беспутный мусульманин избежит любого конкретного огня, а не только самый богобоязненный?

Ответ таков: Эти айаты посвящены балансу между положением злостных многобожников и великих верующих, поэтому употреблена гипербола в описании их противоположных состояний. Сказано «*несчастнейший*» и указано, что только он будет жариться в огне, как будто огонь сотворен исключительно для него. Сказано «*самый богобоязненный*» и указано, что только он спасется, как будто рай сотворен исключительно для него[57].

Говорили, что эти два айата ниспосланы об Абу Джахле или Умаййе ибн Халафе, с одной стороны, и Абу Бакре, да будет доволен им Аллах, с другой.

Стих 16: «Который счел ложью и отвернулся»:

Джалалайн: «*счел ложью*» — слова Пророка;

«*отвернулся*» — от веры; это уточнение (*ḥaṣr*) разъясняют слова Всевышнего: «*но прощает то, что меньше этого, кому пожелает*» (4:48 и 116)[58];

«будет жариться» — имеется в виду: «гореть вечно».

Табари: Некий знаток арабского языка говорил, что ложь состоит не в неприятии явного и очевидного, а в неисполнении того, что велено, в непослушании. Так, говорят: «встретил врага и оказался лжецом (*kadhdhaba*)», если человек уклонился от схватки и

[57] Замахшари хочет сказать, что обе превосходные степени нельзя понимать буквально. Употребление их — чисто стилистический прием, имеющий целью подчеркнуть противопоставление двух судеб.

[58] Эти два айата из суры «Женщины» практически одинаковы: «*Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает...*» (4:48 и 116).

отступил. Он же утверждал, что слышал, как некий араб сказал: «От них не увидишь лжи (*makdhūba*)» в смысле: Уж если они встретят врага, то тут же идут в бой, а не пятятся. Тот же смысл и в словах Аллаха «*нет лжи (kādhiba) в ее наступлении*» (56:2).

Ибн Касир: «*который счел ложью*» — в сердце своем;

«*отвернулся*» — от того, чтобы действовать согласно устоям и заповедям веры.

Имам Ахмад передавал от Абу Хурайры: Посланник Аллаха сказал: «В огонь войдет только несчастный (*shaqiyy*)».

Его спросили: «А кто этот несчастный?»

Он ответил: «Тот, кто не поступает, повинуясь Всевышнему, и не прекращает ослушание Аллаху».

Имам Ахмад передавал от Абу Хурайры: Посланник Аллаха говорил: «Каждая моя община войдет в рай в день воскресения, кроме тех, кто откажется (*abā*)».

Его спросили: «А кто откажется, посланник Аллаха?»

Он ответил: «Кто повиновался мне, войдет в рай, кто ослушался меня, тот и есть отказавшийся».

Это же передавал и Бухари.

Замахшари: комментария нет.

Стих 17: «Удален от него будет самый богобоязненный»:

ЛЕКСИКА: Слово *atqā* встречается в Коране два раза, второй раз в (49:13).

Джалалайн: Он будет удален (*yubʿadu*) от огня; *atqā* — в смысле *taqiyy*[59].

Табари: Он будет в безопасности от жаровни огня, который пылает.

Форма по модели *afʿalu* употреблена вместо формы по модели *faʿīl*[60].

---

[59] Суйути толкует превосходную степень *atqā* так же, как и *ashqā*; см. выше.

[60] В подтверждение этого тезиса Табари цитирует стих доисламского поэта Тарафы, в котором форма *awḥad* употреблена вместо *waḥīd* и в том же значении.

Ибн Касир: Избавлен (*yuzaḥzaḥu*) от огня будет богобоязненный;

atqā — *taqiyy*, а разъяснение этого дается в следующем айате.

Замахшари: отдельного толкования нет, см. комментарий к (92:15).

Стих 18: «Который отдает из своего достояния, чтобы очиститься»:

Джалалайн: Он очищается тем, что дает из своего имущества, пред Аллахом. Он отдает это ради Аллаха, не из лицемерия и не ради славы, а чтобы чистым предстать пред Ним.

Ниспослано же это об Абу Бакре, когда он выкупил Билала, которого мучили за веру, и дал ему вольную. Неверные сказали: «Он сделал это, поскольку тот обещал помогать ему», и тогда был ниспослан следующий айат[61].

Табари: *«отдает из своего достояния»* — расходует свое достояние в этом мире так, как предписал ему Аллах;

«чтобы очиститься» — очиститься тем, что отдал, от своих грехов.

Ибн Касир: Тратит свои средства, повинуясь Господу своему, чтобы очистить свою душу, свое богатство и все, что дает ему Аллах в делах веры и мира.

Замахшари: *yatazakkā* — производно либо от *zakā'* «чистота», тогда смысл таков: Он хочет быть пред Аллахом чистым, и нет в этом ни двуличия, ни жажды славы; либо от *zakāt* *«закат»*[62].

---

[61] Суйути фактически говорит о том, что айаты 18 и 19 были ниспосланы не разом и не одновременно.

[62] Опираясь на положение арабской грамматики, что глагол является производным от масдара, Замахшари дает анализ возможного значения глагола *yatazakkā*. Он предполагает, что он может означать либо очищение в общем смысле, либо закат как религиозную обязанность.

Могут спросить, какую грамматическую позицию занимает глагол *yatazakkā* в предложении?

Ответ: Могут быть два объяснения: Если это приложение (*badal*) к глаголу *yu'tī*, то оно не занимает позицию какого-то падежа как член предложения, а если это обстоятельство состояния (*ḥāl*), относящееся к местоимению в глаголе *yu'tī*, то оно занимает позицию винительного падежа[63].

19. *Но не ради возмещения оказанной ему милости,*	وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ (١٩)
20. *А только из стремления к Лику Господа своего Высочайшего,*	إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ (٢٠)
21. *И он будет доволен.*	وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ (٢١)

Стих 19: «Но не ради возмещения оказанной ему милости»:

Джалалайн: без комментария.

Табари: Некий знаток арабского языка толковал это так: Никто из творений Аллаха по отношению к тому, кто расходует на пути Аллаха, не оказывал ранее помощи или услуги, за которую он хочет вознаградить, давая ему то, что он дает.

Он же говорил, что если относить это к будущему времени, то смысл будет таков: Он не ожидает ни от кого, на кого тратит, возмещения и награды.

Катада говорил: «Это не ради возмещения или благодарности, это дар его Аллаху».

Некоторые толкователи говорили, что эти айаты ниспосланы об Абу Бакре (см. введение).

---

[63] В полном объеме этот грамматический разбор может быть понятен только знающему арабский язык и арабскую грамматическую терминологию.

Ибн Касир: Он тратит свое имущество не в компенсацию за ранее оказанную услугу и не ожидая возмещения, но делает это ради того, о чем сказано в следующем айате.

Замахшари: без комментария.

Стих 20: «А только из стремления к Лику Господа своего Высочайшего»:

ЛЕКСИКА: Эпитет Аллаха «Высочайший» (*al-A'lā*) стал, как мы помним, названием суры 87, см. комментарий к (87:1).

Джалалайн: Однако он сделал это, желая получить награду Его.

Табари: без комментария.

Ибн Касир: Он сделал это, желая обрести возможность узреть Всевышнего в обители вечности в садах райских.

Замахшари: Имеется в виду, что он тратит свое достояние ради того, чтобы только узреть лик Всевышнего в обители мира иного, а не для какой-либо награды.

Стих 21: «И он будет доволен»:

Джалалайн: Он будет доволен той наградой, которая ожидает его в раю.

Табари: Тот, кто отдает достояние ради Аллаха, велик Он и славен, и очищается в мире ином тем, что он отдавал Аллаху в этой жизни, будет доволен тем вознаграждением, которое он получит там, когда узрит Господа своего.

Толкователи говорили, что эти айаты ниспосланы об Абу Бакре.

Конец толкования суры «Клянусь ночью, когда она покрывает».

Ибн Касир: Будет доволен тот, кто отличается этими качествами.

Многие комментаторы говорили, что эти айаты были ниспосланы об Абу Бакре. Некоторые даже утверждали, что это единое мнение всех комментаторов.

Нет сомнения, что он входит в число тех, о ком это сказано. Однако эти айаты имеют также и общий смысл и относятся к любому праведнику из нашей общины. Он же был первым в общине и отличался этими качествами в высшей степени. Сколько динаров и дирхемов отдал он людям, которым ничего не был должен, а только ради Лика Господа своего. Не обходил он знать и вождей других племен.

Конец толкования суры «Ночь», а Аллаху — хвала и благодарность.

Замахшари: Это обещание награды, которой он будет доволен и которая будет усладой его очей.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Ночь”, того Аллах одарит так, что он будет доволен. Он избавит его от тяжести и облегчит ему легкость».

СУРА № 93

«УТРО»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская.

Обстоятельства ниспослания, которые есть к двум группам айатов, носят очень личный характер, как, впрочем, и вся сура, обращенная целиком прямо к Пророку. Однако существенно уточнить время ниспослания они не помогают[1]. Они лишь расширяют горизонт того, о чем говорится, от личных обстоятельств жизни и пророческой миссии Мухаммада до грядущей посмертной судьбы его общины. В целом это одна из самых светлых, оптимистических сур раннего периода. В ней нет ни слова о наказании, что необычно для текстов, которые мы разбирали, в ней только обетование награды и спасения. В этой суре, как и в предшествующих сурах, очень силен этический, социальный момент. В эти первые годы пророчества, когда закон ислама еще не был ниспослан, от принявшего новую веру требовалось совсем «немного». Это вера (в Аллаха, в грядущее воскресение), доверие к Пророку и к откровению, которое он принес, и правильное отношение к людям — помогать им, заботиться о них, не жалеть собственных средств, чтобы обогреть и накормить тех, кто нуждается, не обирать и не обманывать их (см. суру 83), не делать различия между ними по знатности

---

[1] Пожалуй, только обстоятельства ниспослания к первому и последующим айатам, где упоминается злорадствующая Умм Джамил, жена Абу Лахаба, позволяют, если принять эти предания, отнести ниспослание суры ко времени после начала публичной проповеди. Ведь до этого момента между Мухаммадом и Абу Лахабом существовали родственные отношения: две дочери Мухаммада были замужем за двумя сыновьями Абу Лахаба. Это значит, что сура была ниспослана самое раннее в 614 или 615 году.

или богатству (см. суру 80). Когда позднее был ниспослан закон со всеми его многочисленными и сложными установлениями и заповедями, исполнение его выступило на первый план. Но первоначальное этическое основание веры никогда не было отменено, оно, по сути, было инкорпорировано законом и навсегда осталось одной из доминант вероучения, хотя в какие-то периоды, так же как и в истории других религий, оно отступало на второй план в сознании и поведении верующих. На эти размышления наталкивает сура, которую мы разбираем.

Место суры в своде вполне соответствует ее длине, если взять ее соотношение с соседними сурами: она значительно короче предыдущей и значительно длиннее следующей суры:

№ 92 — 71 слово, 314 харфов

№ 93 — 40 слов, 165 харфов

№ 94 — 27 слов, 102 харфа

Относительно смысловых связей этой суры с предыдущей Суйути и Ибн аз-Зубайр говорят следующее:

Суйути утверждает[2]:

«Сура "Утро" связана с сурой "Ночь" в двух аспектах.

Первое, в предыдущей суре сказано: "*Нам принадлежит жизнь последняя и первая*" (92:11), а в этой суре: "*Жизнь последняя для тебя лучше, чем первая*" (93:4).

Второе, в суре "Ночь" сказано: "*И он будет доволен*" (92:21), а в суре "Утро": "*Дарует тебе твой Господь, и ты будешь доволен*" (93:5).

И еще. Поскольку сура "Ночь" — это сура Абу Бакра, разумеется, исключая историю скупого, а сура "Утро" — это сура Мухаммада, они поставлены рядом, и ничто не стоит между ними, чтобы дать понять, что никто не стоит между Мухаммадом и Абу Бакром»[3].

---

2 См.: Суйути. Танасук. С. 138.

3 Это утверждение Суйути перекликается с положением, которое часто включается в суннитские *'акиды*: «Вера в достоинство праведных халифов в порядке их следования».

Ибн аз-Зубайр говорит[4]:

«В суре “Солнце” было сказано: “*И внушило ей нечестивость ее и богобоязненность*” (91:8), затем последовали Его слова: “*Мы облегчим...*” (92:7, 10) и слова Его: “*На Нас лежит прямой путь, и Нам принадлежит жизнь последняя и первая*” (92:12-13). Все это внушает страх и трепет, побуждает уверовавшего в единого Бога к покорности и смирению, к мольбам о спасении, к обращению к Слышащему Знающему.

И вот Всевышний ласково обращается к возлюбленному рабу Своему, занимающему у Него высочайшее место, и говорит, как ценит Он его. Он сообщает, что избрал его, и упоминает блага, которые дал ему в обеих обителях (93:1-4).

Затем Он дает ему щедрое обещание (93:5) и перечисляет другие Свои благодеяния ему (93:6-8).

Вслед же за этим Всевышний говорит (93:9-10), имея в виду: Я прежде дал тебе то, чего ты просил и о чем умолял, так и ты взамен не притесняй и не отгоняй того, кто просит тебя и умоляет тебя.

Всевышний предостерег его от того, что Он запретил. Он велел ему возвещать о милости Господа, чтобы сделать ясным путь для тех, кому сопутствует удача из его общины (93:11)[5].

Что касается самого Пророка, то, чтобы понять милость, выказанную ему, и то, как высоко он поднят, достаточно обратиться к словам Его: “*Он — тот, который благословляет вас, и ангелы Его, — чтобы вывести вас из мрака к свету. Он милостив к верующим*” (33:43); “*К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите; он ревнует о вас, к верующим — кроток, милостив*” (9:128)[6]».

Оба автора особое внимание уделяют зачину суры.

---

[4] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 365–367.

[5] Можно заметить, что Ибн аз-Зубайр фактически дает нам смысловой и композиционный план суры.

[6] Обращает на себя внимание, что цитаты подобраны так, что в них отношение Аллаха и пророка Его к верующим сформулировано практически одинаково.

Суйути[7]: «Поскольку сура “Утро” ниспослана о Пророке, да благословит его Аллах и приветствует, она начинается с утра, которое есть свет[8]».

Ибн аз-Зубайр[9]: «Вдумайся в зачин этой суры, насколько он соответствует тому, о чем идет речь. Точно так же и в предыдущей суре, он начинает клятвы с ночи как указание на то, что те, о ком там речь, могут и не видеть отчетливо путь и иметь туманное представление о том, что их ждет в результате.

Что касается суры “Утро”, то никакой неясности в том, что она открывается именно так, нет, особенно если посмотреть обстоятельства ниспослания ее. Когда откровение затихло (*fatara*), некий многобожник сказал: “Возненавидел (*qalā*) Мухаммада его Господь”. Тогда была ниспослана эта сура, которая сделала милость, оказанную ему, и благую весть, что он получил, ясными как утро».

* * *

Зачин этой суры — последний в группе сур, имеющих однотипные названия и начинающихся очень похоже. Это суры «Заря», «Солнце», «Ночь» и «Утро». Во всех четырех зачинах упоминаются и светлое время суток (день/утро/заря/солнце), и темное время суток (ночь). Они все построены на противопоставлении этих двух полярных образов, в своей совокупности дающих нам образ времени, которое воплощено в смене, чередовании дня и ночи. Принципиальная разница между ними только в том, с какой координаты, светлой или темной, начинается зачин. Три зачина начинаются со светлого времени (№ 89 — «Заря», № 91 — «Солнце», № 93 — «Утро»), один — с темного времени (№ 92 — «Ночь»). Никакой закономерной связи типа зачина с содержанием или концовкой суры, если взять не отдельный зачин, а всю группу, нам обнаружить не удалось, но это не значит, что ее нет. Представляется вполне вероятным, что выбор типа зачина, действитель-

---

7 См.: Суйути. Танасук. С. 138.

8 Ср. удивительно красивый, торжественный, хотя и несколько архаический по языку перевод первого айата у Саблукова: «*Клянусь утренней светозарностью*». См. также комментарий к (91:1).

9 См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 138.

но очень подходящего к суре о Пророке, мог определяться также и какой-то иной причиной, общей для всех трех сур.

Композиция суры довольно простая. В ней четыре смысловых фрагмента:

- Фрагмент 1 (1-2) — Клятвенный зачин.
- Фрагмент 2 (3-5) — Обетование Пророку.
- Фрагмент 3 (6-8) — Ретроспекция об истории Пророка: Господь — благодетель и защитник.
- Фрагмент 4 (9-11) — Этический вывод: Будь же и ты благодетелем и защитником для людей[10].

Рифмовка суры позволяет предположить, что заключительный фрагмент не был ниспослан вместе с остальной частью суры, а был добавлен в процессе окончательного оформления текста как логическое завершение хода мысли в коранической проповеди. Дело в том, что большая часть суры (айаты 1-8) — это моноримм с единой рифмой на *-ā*, как и в предыдущей суре. Последний же фрагмент делится на айаты 9-10 с общей рифмой на *-r*, и именно эти два айата логически связаны с предыдущим фрагментом (поступай так, как поступали с тобой), и нерифмованный айат 11, оканчивающийся на *-th*, представляющий собой общее заключение суры.

* * *

Обстоятельства ниспослания суры сконцентрированы вокруг айата 3 и айатов 4-5, то есть всех трех айатов второго фрагмента суры. Однако первая группа, в которой очень много преданий, иногда называется поводом ниспослания айатов (93:1-3); айатов (93:1-5) — редко, потому что для айатов 4-5 есть свое предание. Иногда эти предания относят даже ко всей суре, что не представляется маловероятным, поскольку сура фактически сосредоточена вокруг одной темы.

---

[10] А. Нойвирт анализирует композицию суры похожим образом, указывая, что по длине фрагментов ее структура – это 2-3-3-3 айата (см.: Neuwirth A. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Berlin, 2007. S. 230, 362).

Если расположить толкования первой группы в порядке хронологии, можно заметить, что более поздние комментаторы все время добавляют новые и новые вариации сюжета, одновременно критически рассматривая приведенные ранее предания.

Основа сюжета такова: Некто сказал в определенных обстоятельствах, что Господь покинул Мухаммада и возненавидел его, и в ответ на это была ниспослана вся эта сура или некоторая ее часть.

У Табари, самого раннего из приводимых нами комментаторов, повод ниспослания один и тот же — перерыв в откровении на некоторое время, когда Джибрил все не приходил, и Мухаммад начал беспокоиться. Говорящие — это либо курайшиты-многобожники, либо некая женщина. Сказанное ими существенно варьируется только в одном моменте: одни говорят, что Господь его покинул, другие — что шайтан[11]. Большая часть версий передается от сподвижника Пророка Джундуба ибн ʻАбдаллаха через его ученика ал-Асвада ибн Кайса. Отметим, что два передатчика говорят, что эта женщина была Хадиджа, и тональность рассказа меняется. Особенно это заметно в предании от ʻУрвы ибн аз-Зубайра.

Табари: Упоминали, что эта сура была ниспослана посланнику Аллаха как опровержение от Аллаха того, что говорили о нем курайшиты. Когда откровение задержалось и некоторое время к нему не приходило, они стали говорить: «Покинул Мухаммада его Господь и возненавидел».

Вот предания, которые приводят об этом.

От Ибн ʻАбдаллаха передают: Когда Джибрил некоторое время не приходил к посланнику Аллаха, некая женщина из его родни или из его племени сказала: «Покинул шайтан Мухаммада», и Аллах ниспослал (93:1-3).

---

[11] В какой-то степени эти вариации сказанного отражают менталитет аравийских язычников, которые полагали, что вдохновение кахину (жрецу-прорицателю) и поэту приносит либо джинн, либо шайтан. Воспринимая проповедь Мухаммада в рамках привычных им категорий, не уверовавшие мекканцы либо следовали тому словоупотреблению, которое слышали от Мухаммада, и говорили «твой Господь», либо употребляли слово «шайтан», не видя в отличие от тех, кто принял ислам и порвал с язычеством, особой разницы между тем и другим.

Абу Джа‘фар [ибн Джарир ат-Табари] добавил: «Ибн ‘Абдаллах — это Джундуб ибн ‘Абдаллах ад-Дамигани».

Передают, что ал-Асвад ибн Кайс слышал, как Джундуб рассказывал: Джибрил некоторое время не приходил к посланнику Аллаха, и тогда многобожники сказали: «Покинул Мухаммада его Господь», и Аллах ниспослал (93:1-3).

Ал-Асвад ибн Кайс говорил также, что он слышал, как Джундуб рассказывал: Некая женщина сказала посланнику Аллаха: «Я смотрю, твой приятель не приходит к тебе», и тогда был ниспослан айат (93:3).

Еще от ал-Асвада ибн Кайса передают, что он рассказывал: Я слышал, как Джундуб ибн ‘Абдаллах говорил: Некая женщина пришла к посланнику Аллаха и сказала: «Мне кажется, что твой шайтан тебя оставил (*taraka*)», и тут было ниспослано (93:1-3)».

‘Абдаллах ибн Шаддад передавал, что Хадиджа сказала Пророку: «Я смотрю, твой Господь отошел от тебя», и Аллах ниспослал (93:1-3).

Катада передавал: «Джибрил задержался с откровением и не приходил к Мухаммаду, и некие люди из тех, что были в Мекке, сказали: “Мы смотрим, твой приятель возненавидел и покинул тебя”, и тогда Аллах ниспослал то, что ты слышишь: (93:3).

Ад-Даххак говорил по поводу (93:3): Джибрил не торопился к Мухаммаду, и многобожники сказали: «Покинул его Господь его и возненавидел». Вот тогда-то и был ниспослан этот айат.

От Ибн ‘Аббаса передают: Когда ниспосылался Коран, то Джибрил задержался на несколько дней. Начались пересуды, и многобожники сказали: «Покинул его Господь его и возненавидел», и Аллах ниспослал (93:3).

Хишам ибн ‘Урва передавал от своего отца[12]: Джибрил перестал приходить к Пророку, и он очень забеспокоился. Хадиджа сказала: «Вижу, что Господь твой от тебя отвратился, и это — причина твоего беспокойства». Тут и была ниспослана вся сура до конца.

У комментаторов XII в. появляются новые детали. Замахшари говорит, что женщина, которая сказала эти слова Мухаммаду, была

---

[12] Им. в виду ‘Урва ибн аз-Зубайр, брат ‘Абдаллаха ибн аз-Зубайра.

Умм Джамил, жена Абу Лахаба. Ибн 'Араби приводит фактически две версии одного предания, одну из которых, передаваемую от Джундуба ибн Суфйана (!!), он возводит к «Сахиху» Бухари. В этом предании ничего не говорится о задержке откровения, а поводом называется недомогание Пророка, в результате которого он не вставал несколько ночей. Ибн 'Араби, как и цитируемый им Бухари, связывает это предание с обсуждением чисто законоведческого вопроса — об обязательности или необязательности ночного вставания на молитву, который, возможно, и был поводом актуализации данного предания в законоведческой среде.

Замахшари: Передают, что откровение не приходило к посланнику Аллаха несколько дней. Многобожники сказали: «Мухаммада покинул его Господь и возненавидел», а говорят, что Умм Джамил, жена Абу Лахаба, сказала ему: «Мухаммад! Я смотрю, твой шайтан тебя оставил». И тогда был ниспослан этот айат (93:3).

Ибн 'Араби: Об обстоятельствах ниспослания суры есть два мнения.

Первое мнение: В посланника Аллаха бросили камень. Он попал ему в палец и разбил его до крови. Пророк сказал:

hal anti illā iṣba'un damītī
wa-fī sabīli-llāhi mā laqītī

Ты всего лишь палец кровоточащий,
А на пути Аллаха с чем ты столкнулся?

Пророк не вставал одну, две или три ночи, и женщина сказала ему: «Мухаммад! Я смотрю, твой шайтан оставил тебя».

Тогда и была ниспослана сура.

Второе мнение: От Джундуба ибн Суфйана передается в «Сахихе»:

Посланник Аллаха жаловался на недомогание и не вставал две или три ночи. Пришла к нему женщина и сказала: «Мухаммад! Я надеюсь, что твой шайтан тебя оставил», а по другой версии: «Я смотрю, твой приятель задержался и не приходит к тебе». Тут и была ниспослана сура. Это предание более верное.

Бухари включил его в главу «Прекращение ночного стояния (в молитве) для больного». Он привел хадис для того, чтобы под-

твердить обязательность ночного стояния. Мы уже выше приводили в толковании к суре 73 авторитетное мнение о том, что это было обязанностью только для Пророка.

В комментарии Ибн Касира, который представляет следующий, тринадцатый век, в набор хадисов уже включается предание о кровоточащем пальце, актуализованное в период между ним и Табари. Ибн Касир четко указывает, что слова, сказанные Пророком, — это, по общему мнению, стихи, и высказывает сомнение, чтобы это предание могло считаться обстоятельством ниспослания суры. Еще один момент Ибн Касир подвергает критическому осмыслению. Тот факт, что Хадиджа и жена Абу Лахаба в приводимых преданиях говорят практически одни и те же слова, опровержением которых стало ниспослание суры, полностью или частично, не мог не вызвать вопросов. Ибн Касир предлагает несколько вариантов выхода из затруднительной ситуации. Во-первых, он говорит, что хадис «отпущенный», то есть иснад его строгой критики выдержать не может. Во-вторых, он предполагает, что имя Хадиджи могло попасть в предание случайно, по ошибке памяти. В-третьих, что Хадиджа могла это сказать из сочувствия, видя беспокойство Мухаммада, а не из злорадства, как Умм Джамил. Завершает же он свое рассуждение словами «а Аллах знает лучше», показывающими, что в рассматриваемом вопросе все равно остается нечто спорное.

Ибн Касир: Имам Ахмад передавал от ал-Асвада ибн Кайса, который слышал, как Джундуб рассказывал: Пророк жаловался на недомогание и не вставал одну или две ночи. Пришла женщина и сказала ему: «Мухаммад! Я смотрю, твой шайтан тебя оставил». Тогда Аллах ниспослал (93:1-3).

Бухари, Муслим, Тирмизи, Наса'и, Ибн Аби Хатим, Ибн Джарир передавали с разными изводами от ал-Асвада ибн Кайса, а тот — от Джундуба, а это Джундуб ибн ‘Абдаллах ал-Баджали, далее — ал-‘Алаки, Ал-Асвад ибн Кайс говорил: Я слышал, как Джундуб рассказывал: Джибрил некоторое время не приходил к посланнику Аллаха, и тогда многобожники сказали: «Покинут (*wuddi‘a*) Мухаммад», и Аллах ниспослал (93:1-3).

Ибн Аби Хатим передавал через Абу Са'ида ал-Ашаджжа 'Амра ибн 'Абдаллаха ал-Ауди от ал-Асвада ибн Кайса, который слышал, как Джундуб рассказывал: В посланника Аллаха бросили камень. Он попал ему в палец и разбил его. Пророк сказал:

hal anti illā iṣba'un damītī
wa-fī sabīli-llāhi mā laqītī

Ты всего лишь палец кровоточащий,
А с чем столкнулся на пути Аллаха?

Пророк не вставал две или три ночи, и женщина сказала ему: «Мухаммад! Я смотрю, твой шайтан оставил тебя».

Тогда и было ниспослано (93:1-3).

Дословно текст восходит к Абу Са'иду.

Говорили, что эта женщина Умм Джамил, жена Абу Лахаба. Еще упоминали, что палец был разбит до крови.

Сказанные им слова, относительно которых общее мнение сходится на том, что это стихи (*kalām mawzūn*)[13], твердо зафиксированы обоими «Сахихами». Однако странно, что здесь они указываются как повод для воздержания от ночного вставания и ниспослания этой суры.

Ибн Джарир же передавал следующее:

От 'Абдаллаха ибн Шаддада передается, что Хадиджа сказала Пророку: «Я смотрю, твой Господь отошел от тебя», и Аллах ниспослал (93:1-3).

Передают от Хишама ибн 'Урвы, а тот — от своего отца: Джибрил перестал приходить к Пророку, и он очень забеспокоился. Хадиджа сказала: «Вижу, что Господь твой от тебя отвратился, и это — причина твоего беспокойства». Тут и была ниспослана вся сура до конца.

---

[13] Действительно, эти строки вполне соответствуют метрически правильному размеру *раджаз*, или, если быть строго педантичным, его ответвлению — размеру *сари'*, и часто цитируются в книгах по 'аруду (см.: Фролов Д. В. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 96 и ссылки там). Рифмующиеся слова в источниках цитируются в трех вариантах произношения, и в одном из них, как указывает Ибн Рашик, это вообще не метрический стих (см.: Ибн Рашик. 'Умда. Бейрут, 1972. Т. 1. С. 185).

Этот хадис — отпущенный (*mursal*). Возможно, упоминание Хадиджи было не твердо зафиксировано в памяти, а возможно, она сказала это с сочувствием и состраданием, а Аллах знает лучше.

‘Ауфи передавал от Ибн ‘Аббаса: Когда ниспосылался Коран, то Джибрил задержался на несколько дней, и Пророк озаботился этим[14], многобожники сказали: «Покинул его Господь и возненавидел», и Аллах ниспослал (93:3).

Суйути (ум. 1505) — это последний по времени автор, на трудах которых мы строим комментарий. Мы видим, что круг привлекаемых преданий все еще продолжает расширяться. Так, Суйути приводит очень известный хадис о щенке, однако ссылается на Ибн Хаджара ал-‘Аскалани, который полагал, что это предание не может рассматриваться как обстоятельство ниспослания суры. Два хадиса, в которых упомянута Хадиджа, Суйути также не обходит вниманием. Он не так критически относится к их иснадам и высказывает предположение, со ссылкой на того же Ибн Хаджара, что если обе женщины действительно сказали это, то сказали с разной интонацией.

Суйути (Лубаб ан-нукул. С. 482–483): Оба шейха и другие выводили от Джундуба: Пророк жаловался на недомогание и не вставал одну или две ночи. К нему пришла женщина и сказала: «Мухаммад, я смотрю, твой шайтан тебя оставил (*taraka*)». Тут и было ниспослано (93:1-5).

Са‘ид ибн Мансур и Фирйаби передавали от Джундуба:

«Джибрил некоторое время не приходил к Пророку, и многобожники стали говорить: “Покинут (*wuddi‘a*) Мухаммад”. Тогда и были ниспосланы эти айаты».

Ал-Хаким выводил от Зайда ибн Аркама: Шли дни, а Джибрил к посланнику Аллаха все не приходил, и тогда Умм Джамил, жена Абу Лахаба, сказала: «Что-то мне кажется, что твой приятель тебя покинул (*wadda‘a*) и возненавидел (*qalā*)». Тут и были ниспосланы эти айаты.

---

[14] У Табари сказано *fa-‘uyyira bi-dhālik* «и об этом начались пересуды», а у Ибн Касира – *fa-taghayyara bi-dhālik* «и он озаботился этим». В арабской графике эти выражения выглядят очень похоже, так что в одном из двух случаев это может быть ошибка переписчика.

Табарани, Ибн Аби Шайба в своем «Муснаде», Вахиди и другие с иснадом, в котором есть неизвестный, передавали от Хаули, которая была служанкой посланника Аллаха: Щенок забежал в дом Пророка, залез под кровать (постель — *sarīr*) и там сдох. После этого четыре дня к Пророку не приходило откровение. Тогда он сказал: «Хаула, что случилось в доме посланника Аллаха? Джибрил ко мне не приходит». Я сказала себе: «Надо прибрать и вымести дом». Взяла метлу, сунула ее под кровать и вынула оттуда щенка. Тут появился Пророк, который дрожал под своей джуббой, а обычно он дрожал и трясся, когда приходило откровение. И ему было ниспослано (93:1-5).

Ибн Хаджар говорил: История о том, что Джибрил не приходил из-за щенка, широко известна, однако рассматривать ее как причину ниспослания странно и неправильно, и в «Сахихе» это отведено.

Ибн Джарир выводил от Хадиджи, которая сказала Пророку: «Что это, Господь твой отошел от тебя?» Тут и были ниспосланы эти айаты.

Он же выводил от ‘Урвы: Джибрил перестал приходить к Пророку, и он очень забеспокоился. Хадиджа сказала: «Вижу, что Господь твой от тебя отвратился, и это — причина твоего беспокойства». Тут это и было ниспослано.

Оба хадиса — отпущенные, но передатчики — надежные.

Ибн Хаджар говорил: Очевидно, Умм Джамил и Хадиджа действительно сказали это, однако Умм Джамил сказала это со злорадством, а Хадиджа — с сочувствием.

Мы видим, как постоянно меняется круг преданий, которые комментаторы связывают с ниспосланием этой суры. Одни предания добавляются, другие — отводятся. Связь, надежность и содержание отдельных преданий критически оцениваются. Неизменным остается главное. Все предания показывают, как бы ни очертили их круг, что эта сура обращена лично к Пророку, чтобы ободрить и поддержать его, и что ниспослана она была в обстановке обостряющихся отношений между Мухаммадом и его соплеменниками.

С айатами 4-5 связано только одно предание, в нескольких версиях, восходящее к Ибн ‘Аббасу. Оно связывает грядущую

судьбу Пророка с судьбой его общины. Его приводит Табари, пересказывает, со ссылкой на Табари, Ибн Касир с весьма примечательным пояснением. В двух вариантах, но в сокращении, без слов о том, что будет дано в раю лично Мухаммаду, его включил Суйути в книгу об обстоятельствах ниспослания.

Табари: ʻАли ибн ʻАбдаллах ибн ʻАббас передавал от своего отца (= Ибн ʻАббаса): «Посланнику Аллаха было показано, что будет открыто его общине после него, селение (*kafr*) за селением, и это его обрадовало, и тогда Аллах ниспослал (93:5). И даст ему Аллах в раю тысячу дворцов, и в каждом дворце, как полагается, жены и слуги».

Ибн Касир: ʻАли ибн ʻАбдаллах ибн ʻАббас передавал от своего отца: «Посланнику Аллаха было показано, что будет открыто его общине после него, клад (*kanz*) за кладом[15], и это его обрадовало, и тогда Аллах ниспослал (93:5). И даст ему Аллах в раю тысячу тысяч дворцов, и в каждом дворце, как полагается, жены и слуги».

В этом изводе хадис передавал Ибн Джарир. Иснад, восходящий к Ибн ʻАббасу, верен, а то, что он сказал, говорится только по Божьему внушению (*tawqīf*).

Суйути (Лубаб ан-нукул. С. 483–484): Ал-Хаким, Байхаки в «Доказательствах», Табарани и другие выводили от Ибн ʻАббаса: Посланнику Аллаха было показано, что будет открыто его общине, селение за селением, и это его обрадовало, и тогда Аллах ниспослал (93:5).

Табарани в среднем комментарии выводил от Ибн ʻАббаса: Посланник Аллаха сказал: «Мне было показано, что будет откры-

---

[15] В версии Табари здесь стоит выражение *kafran kafran* «селение за селением, город за городом», а у Ибн Касира — *kanzan kanzan* «клад за кладом, сокровище за сокровищем». Графически оба выражения близки друг другу, если написать их по-арабски, так что, возможно, расхождение между версиями есть результат переписки. Однако получается, что оба варианта предания обыгрывают разные значения глагола *fataḥa* «открывать». В первом случае — это «открывать, покорять новые земли, страны, народы», и тогда смысл будет: Пророку было открыто, какие страны и народы примут ислам. Во втором случае — это «открывать, обнаруживать то, что таится где-то, например в земле», и тогда смысл охватывает природные богатства, например нефть.

то (*maftūḥ*) моей общине после меня, и это меня обрадовало, а Аллах ниспослал: “*Последнее для тебя — лучше первого*” (93:4)». Иснад — хороший.

Ибн Касир, со ссылкой на Ибн Исхака и других, ставит эту суру в связь с фрагментом из суры «Звезда» (53:5-10)[16], усматривая соответствие между особым явлением Джибрила и особым содержанием данной суры.

Ибн Касир: Кто-то из ранних авторитетов, в том числе и Ибн Исхак, утверждал, что это — та сура, которую передал в откровении посланнику Аллаха Джибрил, когда предстал пред ним в том облике (*ṣūra*), в каком сотворил его Аллах, а затем приблизился к нему и спустился над ним[17], а было это в каменистом русле в Ал-Абтах[18], «и открыл Своему рабу то, что открыл» (53:10), то есть передал ему эту суру.

Ибн Касир и Суйути касаются еще одной темы в связи с данной сурой — темы *такбира*, то есть произнесения формулы «Аллах велик» (*allāh akbar*).

Ибн Касир: Нам передавали от Ахмада ибн Мухаммада ибн ‘Абдаллаха ибн Аби Баззы ал-Мукри, который рассказывал: Я читал Коран перед ‘Икримой ибн Сулайманом, а он поведал мне, что читал Коран перед Исма‘илом ибн Кустантином и Шиблом ибн ‘Аббадом, и сказал: «Когда я дошел до “Клянусь утром”, они оба сказали: “Произнеси *такбир*, когда закончишь”, и так — в конце каждой суры». Он продолжал: «Я читал Коран перед чтецом Ибн Касиром[19], и он повелел то же самое, сказав, что он читал

---

16 Сам этот фрагмент из суры «Звезда» перекликается с фрагментом (81:19-23), см. комментарий к этим айатам.

17 Это парафраз айата «*потом приблизился и спустился*» (53:8).

18 Как указано в комментарии к (81:23), Ал-Абтах или Ал-Батха’ «пески, песчаное место» — название места между Меккой и Мина.

19 В мусульманской науке есть два известных человека по имени Ибн Касир — Ибн Касир, Абу-л-Фида’ Исма‘ил ибн ‘Умар ал-Кураши ад-Димашки (1302—1373), известный сирийскийкорановед, хадисовед и историк, автор знаменитого тафсира, и ‘Абдаллах ибн Касир ад-Дари (665—738), знаменитый мекканский чтец Корана, один из семи канонических чтецов.

перед Муджахидом и тот велел ему это, поведав, что он читал перед Ибн ʻАббасом и тот велел ему это же, и поведал, что он читал перед Убаййем и тот велел ему это, поведав, что он читал перед посланником Аллаха и тот повелел ему это.

Это предание передавал только Ахмад ибн Мухаммад ибн ʻАбдаллах ал-Баззи, потомок ал-Касима ибн Аби Баззы, а он был имам в чтениях. Что касается хадисов, то Абу Хатим ар-Рази считал его слабым передатчиком и говорил: «Я от него не передаю». Абу Джаʻфар ал-ʻУкайли также говорил, что хадисы от него не принимают.

Среди хадисоведов считал этот хадис слабым или вообще отклонял его Абу Хатим ар-Рази.

Однако шейх Шихаб ад-Дин Абу Шама[20] выводил от Шафиʻи, который говорил, что он слышал, как некий человек произносил подобный *такбир* во время молитвы[21], и сказал ему: «Молодец. Ты верно следуешь сунне (*asabta as-sunna*)». А из этого следует, что предание верное.

Чтецы расходились во мнениях относительно места этого *такбира* и его формулировки. Некоторые говорили, что его надо произносить после «Клянусь ночью, когда она покрывает» (№ 92). Другие — после «Клянусь утром» (№ 93). Относительно формулировки *такбира* одни говорили, что достаточно сказать: «*Аллах акбар*». Другие говорили: «*Аллах акбар. Ла илах илла хува. Аллах акбар*».

Чтецы также говорили о соответствии (*munāsaba*) между *такбиром* и зачином суры «Утро». Когда откровение отошло от Пророка и угасло (*fatara*) на время, то когда к нему явился ангел и дал ему в откровении: «*Клянусь утром. И ночью, когда она густеет...*» и далее всю суру до конца, то Пророк от радости произнес такбир. Однако это предание не передается с иснадом, относительно которого кто бы то ни было сказал, что он верный или что он слабый, а Аллах знает лучше.

---

[20] Абу Шама, Шихаб ад-Дин ʻАбд ар-Рахман ибн Исмаʻил (1202—1267), историк и хадисовед из Дамаска, ректор медресе, ученик Сахави. Его книга «Ал-Муршид ал-ваджиз фи ʻулум татаʻаллак би-л-Курʼан ал-ʻазиз» (Краткий указатель наук о драгоценном Коране) сохранилась и опубликована (Бейрут, 1975).

[21] То есть после чтения суры во время молитвы.

Джалалайн: Когда была ниспослана эта сура, Пророк произнес *такбир* в конце ее и установил предписание (*sanna*) завершать ее *такбиром*. Передают также повеление произносить *такбир* в конце этой суры и каждой суры после нее, то есть *Аллах акбар* или *ла илах илла Аллах. Аллах акбар*.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–2): Клятвенный зачин

1. *Клянусь утром,* وَالضُّحَى (١)

2. *И ночью, когда она густеет.* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (٢)

Выше мы говорили о том, что зачины четырех сур (№ 89, 91, 92, 93) содержат в себе противопоставление света и мрака, дня и ночи, причем три из них начинаются со света («Заря», «Солнце», «Утро»), а одна («Ночь») — с образа ночного мрака. Комментаторы говорили (см. введение), что данный зачин очень подходит суре, посвященной Пророку и адресованной ему.

Стих 1: «Клянусь утром»:

ЛЕКСИКА: Употребление слова *ḍūḥā* в Коране подробно разобрано в комментарии к айату (91:1).

Джалалайн: *ḍūḥā* — началом дня или всем днем.

Табари: Всевышний поклялся *ḍūḥā*, а слово это обозначает весь день целиком. Я полагаю, что производное от выражения *ḍaḥā fulān li-sh-shams* «Некто вышел на солнце (солнцепек)». От этого же слова Его: *«Ты не будешь жаждать там и мучиться от солнцепека (lā taḍḥā)»* (20:119), то есть солнце не будет тебя печь.

Я уже упоминал разногласия толкователей по поводу значения слова *ḍūḥā* в толковании (91:1) и там же упомянул, какое понимание выбрал я.

Говорили, что слово это обозначает время *ḍūḥā*, то есть время утра или утреннего света.

Катада говорил, что это одни из часов дня.

Ибн Касир: Помимо хадисов об обстоятельствах ниспослания суры толкования нет.

Замахшари: Под *ḍūḥā* имеется в виду время *ḍūḥā*, то есть начало дня, когда встает солнце и посылает свои лучи.

Говорили, что Всевышний избрал время *ḍūḥā*, потому в этот час Он говорил с Мусой[22], в этот час заставил колдунов Фараона поклониться, на что указывают слова Его: *«и чтобы собраны (yuḥsharu) были люди утром (ḍūḥā)»* (20:59)[23].

А еще говорили, что под *ḍūḥā* имеется в виду весь день, и на это указывают слова Его: *«Разве ж были уверены жители городов, что не придет к ним Наша ярость днем (ḍūḥā), когда они забавляются»* (7:98), ибо это слово противопоставлено слову *bayātan* в (7:97), где говорится: *«что не придет к ним Наша ярость ночью (bayātan), когда они спят»*[24].

Стих 2: «И ночью, когда она густеет»:

ЛЕКСИКА: Глагол *sajā* встречается в Коране один раз, только в этой суре.

Джалалайн: *sajā* — покрывает своей темнотой или утихает (*sakana*).

Табари: Толкователи расходились во мнении относительно смысла этих слов.

- Одни говорили, что смысл таков: Клянусь ночью, когда она наступает и приносит темноту.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «*idhā sajā* — когда наступает».

---

[22] Имеется в виду, что Господь говорил с Мусой, когда тот почувствовал страх во время состязания с колдунами, и приободрил его; см. (20:67-69).

[23] Этот айат взят из истории Мусы в суре «Та ха», в нем Фараон определяет время состязания между своими колдунами и Мусой.

[24] Замахшари имеет в виду, что если слово *bayātan* понимается как «ночь», то в противопоставление ему должен быть «день», а не «утро».

От ал-Хасана передавали: «Когда она, приходя, окутывает людей».

- Иные говорили, что смысл: Когда ночь уходит.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Когда она уходит».

- Иные говорили, что смысл: Когда ночь достигает середины и утихает.

Так, Муджахид говорил: «Когда ночь достигает середины».

Катада говорил: «Когда ночь тихо опускается на все творения».

Ад-Даххак говорил, что имеется в виду затишье и спокойствие ночи.

Ибн Зайд говорил, что имеется в виду «Когда ночь затихает», и это подобно затишью на море, применительно к которому тоже употребляется этот глагол.

По моему мнению, правильнее всего мнение, что смысл: Когда ночь тихо опускается на творения и окутывает все темнотой. Ведь говорят о море *sājin*, когда оно затихает[25].

Ибн Касир: *sajā* — утихает (*sakana*), темнеет (*aẓlama*), и мрак ее густеет (*idlahamma*). Это говорили Муджахид, Катада, ад-Даххак, Ибн Зайд и другие.

Эти два айата — явное указание (*dalīl ẓāhir*) на всемогущество Творца, который сотворил и то, и это. Ср.: «*Клянусь ночью, когда она покрывает, и днем, когда он засиял*» (92:1-2). Ср. еще: «*Он выводит утреннюю зарю и ночь делает покоем (sakanan), а солнце и луну — расчислением. Это — установление Великого Мудрого!*» (6:96).

Замахшари: *sajā* — утихает и замирает во тьме; ведь говорят *layla sājiya* «тихая ночь», когда утихает ее ветер.

Еще говорят, что смысл: когда ночью стихают голоса и затихают люди, а применительно к морю этот глагол означает «утихать (о волнах)». Еще говорят о взгляде *sājin*, когда он бесстрастный, вялый.

---

[25] Табари в заключение цитирует стихи, которые подтверждают употребление глагола и его производных и к ночи, и к морю.

Фрагмент 2 (3–5): Обетование Пророку

3. *Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел.*	مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (٣)
4. *Жизнь последняя для тебя лучше, чем первая.*	وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى (٤)
5. *Господь твой одарит тебя, и ты будешь доволен.*	وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى (٥)

Стих 3: «Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел»:

ЛЕКСИКА: Глагол *qalā* употреблен в Коране один раз, только в этом айате, и еще один раз употреблена форма причастия от него в том же значении (26:168).

Джалалайн: *«не покинул тебя»* — не оставил (*taraka*) тебя, Мухаммад;

qalā — возненавидел (*abghaḍa*).

Это было ниспослано тогда, когда откровение не приходило к Пророку 15 дней, и неверные сказали: «Господь его покинул его и возненавидел».

Табари: Это — предмет клятвы (*jawāb al-qasam*), и смысл его таков: «Не оставил (*taraka*) тебя твой Господь, Мухаммад, и не возненавидел (*abghaḍa*) тебя».

Местоимение «тебя» при втором глаголе опущено, поскольку из контекста ясно, какое оно должно быть.

Ибн Касир: *«покинул»* — оставил (*taraka*); *qalā* — возненавидел (*abghaḍa*).

Замахшари: Это — предмет клятвы;

mā wadda'a-ka — не порвал с тобой как при прощании; читают также с «облегчением формы» (*takhfīf*) — *mā wada'a* в смысле «не оставил» (*mā taraka*). Ведь *wadda'a* передает усиленный смысл по сравнению с *wada'a*.

Эллипсис объектного местоимения при глаголе *qalā* подобен аналогичному явлению в айате: «*...и поминающие Аллаха много и поминающие...*» (33:35), где во втором случае не указано, кого именно поминающие, поскольку все и так ясно.

Стих 4: «Жизнь последняя для тебя лучше, чем первая»:

Выше мы говорили о том, что этот айат перекликается с айатом (92:13), см. введение к комментарию.

Джалалайн: *ākhira*, мир иной для тебя лучше, ибо в нем тебе будут оказаны великие почести;
ūla «первая (жизнь)» — этот мир (*dunyā*).

Табари: Всевышний говорит: Обитель (*dār*) мира иного и то, что приготовил там для тебя Аллах, лучше обители этого мира с тем, что в нем есть. Он говорит: Не печалься, если что-то из этого мира прошло мимо тебя. То, что есть для тебя у Аллаха, лучше всего этого.

Ибн Касир: Будущая обитель лучше, чем эта обитель.

Поэтому посланник Аллаха был одним из самых неприхотливых людей. Он совсем не думал об этом мире, как можно увидеть по его жизнеописанию. Когда перед концом ему был предложен выбор между вечной жизнью в мире до его конца, а затем раем, с одной стороны, а с другой — возможностью оказаться с Аллахом, он близость к Аллаху предпочел этому презренному миру.

Имам Ахмад передавал от ʻАбдаллаха, то есть Ибн Масʻуда, который рассказывал: Посланник Аллаха лежал на плетеной циновке, и ее рисунок отпечатался у него на боку. Когда он проснулся, я стал растирать ему бок и сказал: «Посланник Аллаха, позволь, я постелю тебе что-нибудь на циновку». Он же ответил: «Что мне этот мир? Зачем мне этот мир? Я как путник, посидел в тени дерева, затем встал и двинулся дальше».

Это передавали еще Тирмизи и Ибн Маджа с тем же иснадом, и Тирмизи считал этот хадис верным, хорошим.

Замахшари: Могут спросить, а как связан этот айат с предыдущим? Я отвечу, что опровержение того, что Господь простился и

разгневался, включает в себя и утверждение, что Он продолжает давать Своему посланнику откровение, что Он по-прежнему любит его. А какой почет может быть больше, какая милость может быть больше, чем сообщение, что его удел в мире ином лучше и величественнее, чем в этом мире? Ведь это и первенство над всеми прочими пророками и посланниками Аллаха, и то, что его община будет свидетельствовать обо всех прочих общинах, и возвышение степени правоверных и улучшение их удела по его заступничеству, и многие другие почести, записанные в предании.

Стих 5: «Господь твой одарит тебя, и ты будешь доволен»:

Можно заметить, что одно из ключевых высказываний Мухаммада, касающихся этого айата, приводится в двух версиях. В одной речь идет обо всей общине Пророка, в другой — о людях его дома, то есть о его родственниках и потомках. Вторая версия скорее всего была более распространена в шиитской среде. Не случайно в числе ее передатчиков упоминаются такие люди, как ‘Абдаллах ибн Мас‘уд, известный своей преданностью ‘Али и потомкам Пророка, а также Абу Джа‘фар ал-Бакир, пятый шиитский имам, знаток хадисов и Корана, который считается основоположником шиитской экзегетической традиции.

Джалалайн: «*одарит тебя*» — в мире ином благами безмерными;

«*будешь доволен*» — ими.

В связи с этим посланник Аллаха сказал: «А разве я смогу быть доволен, если хоть один из моей общины окажется в огне».

Здесь завершается предмет клятвы, в котором за двумя отрицаниями следуют два утверждения.

Табари: Всевышний говорит: В мире ином, Мухаммад, Господь твой одарит тебя такими почестями и благами, что ты будешь доволен.

Толкователи расходились во мнении, какие именно дары Он обещал посланнику Аллаха.

- Одни говорили — что об этом передаваемое от Ибн ʻАббаса: «И даст ему Аллах в раю тысячу дворцов, и в каждом дворце, как полагается, жены и слуги»[26].

В другом изводе слова Ибн ʻАббаса звучат так: «Тысячу дворцов из жемчуга, а пол в них — мускус, и в них все, что подобает».

Катада говорил: «Будет это в день воскресения».

- Иные говорили, что имеется в виду то, о чем сказал Ибн ʻАббас:

«Мухаммад будет доволен, если никто из его дома[27] не войдет в огонь».

Ибн Касир: В обители мира иного Он даст ему то, что позволит ему быть довольным за свою общину, а также одарит теми почестями, что ему там уготованы. В их числе — река Каусар, берега которой — из полого жемчуга, а ил — чистейший мускус, как об этом будет поведано ниже[28].

Далее Ибн Касир приводит иную по сравнению с Табари версию хадиса, в конце которого сказано: «И даст ему в раю тысячу тысяч дворцов, а в каждом дворце, как полагается, жены и слуги»[29].

Судди передавал от Ибн ʻАббаса: «Мухаммад будет доволен, если никто из людей его дома не войдет в огонь». Это передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим.

Ал-Хасан и Абу Джаʻфар ал-Бакир говорили, что под этим имеется в виду право на заступничество.

Абу Бакр ибн Аби Шайба передавал от ʻАбдаллаха (= ибн Масʻуда): Посланник Аллаха говорил: «Для "людей дома" Аллах предпочел мир иной этому миру, сказав (93:5)».

Замахшари: Это обещание охватывает собой дары, данные Пророку в этом мире:

- победу и торжество над его врагами в день Бадра и в день взятия Мекки, когда люди стали входить в веру толпами;

---

[26] Это завершающая часть хадиса, который во введении мы приводили как обстоятельство ниспослания айатов 4-5.

[27] То есть для членов его семьи и его потомков.

[28] См. толкование на суру «Каусар» (№ 108).

[29] Обе версии полного текста хадиса, см. введение.

- победу над племенами курайза и ан-надир и изгнание их;
- распространение его полков и отрядов по всей Аравии;
- земли, завоеванные при праведных халифах во всех концах земли, и великие державы, сокрушенные их руками;
- те бесчисленные богатства, которыми овладели их руки;
- распространение веры и тот страх и почтение, которые испытывали к арабам народы Востока и Запада.

Оно включает в себя и ту великую награду, которая уготована ему, суть которой знает только Аллах. Ибн ‘Аббас говорил: «В раю — тысяча дворцов из белого жемчуга, а пол в них — из мускуса».

Фрагмент 3 (6–8): Ретроспекция об истории Пророка: Господь — благодетель и защитник

6. *Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил?* — أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (٦)

7. *Он нашел тебя заблудшим и повел прямым путем.* — وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى (٧)

8. *Он нашел тебя бедным и обогатил.* — وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى (٨)

Стих 6: «Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил?»:

Джалалайн: Вопрос в смысле утверждения;
«*сиротой*» — ведь Мухаммад потерял отца еще до рождения или вскоре после него;
«*приютил*» — поручил тебя твоему дяде Абу Талибу.

Табари: Всевышний говорит, перечисляя милости, оказанные пророку Своему Мухаммаду и вспоминая его прежние беды: Разве не нашел Он тебя сиротой и не обеспечил тебе кров и приют?

Ибн Касир: Далее Всевышний перечисляет милости, которые Он оказал Своему рабу и посланнику Мухаммаду.

Ведь отец его умер, когда он еще был в животе своей матери. Говорили, правда, что это произошло уже после рождения. Затем, когда ему было шесть лет, умирает его мать Амина бинт Вахб. Его взял под свою опеку дед ‘Абд ал-Мутталиб, но и он умирает, когда ему было восемь лет. Тогда его взял к себе дядя Абу Талиб. И всю жизнь Абу Талиб окружал его заботой, поддерживал, а потом и защищал его от нападок соплеменников, после того как к нему на сороковом году его жизни пришло откровение, хотя Абу Талиб остался верен религии предков и поклонялся идолам. И все это по предопределению Аллаха и его попечению. И так продолжалось, пока Абу Талиб не умер незадолго до хиджры. Тогда невежды из курайшитов стали нападать на него, и Аллах избрал для него хиджру за их спинами в город ансаров из племен аус и хазрадж. Так исполнил Аллах предписанное Им самим наилучшим и самым полным образом. Когда же Мухаммад прибыл к ансарам, они дали ему приют, окружили его заботой и попечением, сражались за него, да будет доволен Аллах ими всеми. Все это — результат заботы о нем Аллаха и внимания Его.

Замахшари: Отец его умер, когда он был еще в чреве матери шестимесячным. Мать умерла, когда ему было восемь лет, и тогда под свою опеку его взял Абу Талиб, его дядя.

Аллах был мягок к нему и обеспечил ему хорошее воспитание.

Из дивных толкований можно упомянуть следующее: *yatīm* *«сирота»* значит *durra yatīma* «уникальная жемчужина»[30], а смысл таков: Разве Он не нашел тебя единственным и неповторимым среди всех курайшитов и не взял под Свою опеку?

Стих 7: «Он нашел тебя заблудшим и повел прямым путем»:

Джалалайн: «*заблудшим*» — еще не знающим закона, который был дарован через тебя;

«*повел прямым путем*» — направил к закону.

---

[30] Обыгрывается двойной смысл слова *yatīm* — «сирота» и «уникальный».

Табари: Он нашел тебя стоящим не на том, на чем ты стоишь сейчас.

Судди говорил: «Он следовал обычаям своего племени сорок лет. Говорили, что именно об этом ниспослан данный айат».

Ибн Касир: Это подобно словам Его: «*И так Мы внушили тебе дух от Нашего веления: ты не знал, что такое писание и вера, но Мы сделали его светом, которым Мы ведем кого угодно из Наших рабов*» (42:52).

Некоторые же говорили, что речь идет о случае, когда Мухаммад, будучи еще маленьким, заблудился в ущельях близ Мекки, а потом все-таки вернулся домой.

Еще говорили, что он заблудился по дороге в Сирию, куда направлялся со своим дядей. Он ехал ночью на верблюдице, и тут подкрался Иблис и сбил верблюдицу с пути. Однако явился Джибрил и так дунул на Иблиса, что тот улетел в Эфиопию, а затем повернул верблюдицу на правильный путь. Это пересказывал Багави.

Замахшари: Под заблуждением имеется в виду незнание закона и то, что постигается только слушанием[31]. Это подобно словам Его: «*...ты не знал, что такое писание...*» (42:52).

А говорили, что он в юности заблудился в ущельях близ Мекки и Абу Джахл вернул его к ‘Абд ал-Мутталибу.

Еще говорили, что он заблудился, когда Халима, отняв его от груди, оставила у ворот Мекки, а приехала она вернуть его ‘Абд ал-Мутталибу[32].

А говорили, что он заблудился по дороге в Сирию, когда ехал с Абу Талибом.

---

[31] То есть не собственным рассуждением, а вниманием к откровению, которое давалось в устной форме. «Слушание» (*samā‘*) в мусульманской науке стало термином, обозначающим получение знания из авторитетного источника, а не в результате рационального рассуждения и логического умозаключения.

[32] Халима бинт Аби Зу’айб — кормилица Мухаммада (см. о событиях, связанных со вскармливанием младенца, в: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М., 2009. С. 56–59). В жизнеописании Пророка рассказывается, что когда кормилица привезла его назад в Мекку, он потерялся у ворот города, а потом нашелся.

«Повел прямым путем» — научил Корану и закону и устранил твое невежество, в котором остались твой дед и дядя.

Есть те, кто говорит, что сорок лет он был такой же, как и его племя. Если имеется в виду, что он, как и они, был в неведении относительно наук, которые постигаются слушанием, то — да, это верно. Если же имеется в виду, что он следовал их вере и их неверию (*kufr*), то упаси Бог, ведь пророки должны быть защищены (непогрешимы — *ma'ṣūmīn*) еще до призвания, равно как и после призвания, от больших и малых грехов, а что может быть хуже, чем неверие в Творца. *«...Нам не следует присоединять к Аллаху ничего...»* (12:38). Достаточно с нас знания, что он противостоял неверным, и не надо приписывать ему до этого неверие.

Стих 8: «Он нашел тебя бедным — и обогатил»:

ЛЕКСИКА: Слово *'ā'il* «бедный, нуждающийся» встречается в Коране один раз, только в этом айате, хотя в (9:28) употреблено однокоренное слово *'ayla* «нищета, бедность».

Джалалайн: *'ā'il* — бедный (*faqīr*);
aghnā «обогатил» — дал тебе столько, сколько тебе было достаточно из трофеев и прочего.

Есть хадис: «Богатство — не в изобилии того, что можно показать. Богатство — это богатство души».

Табари: *'ā'il* — бедный (*faqīr*).

То же говорили и толкователи.

Передают, что в своде Ибн Масуда было написано: «Он нашел тебя обделенным и приютил» (*wa-wajada-ka 'adīman fa-āwā*).

Катада говорил: «Все эти айаты — про этапы жизненного пути посланника Аллаха до его призвания Аллахом, велик Он и славен».

Ибн Касир: Ты был бедным и многодетным, и Аллах дал тебе достаток, чтобы ты смог проявить себя бедным, но стойким (*ṣābir*) и богатым и благодарным.

Катада говорил по поводу этих трех айатов: «Все они — этапы жизненного пути посланника до того, как призвал его Аллах».

Это передавали Ибн Джарир и Ибн Аби Хатим.

В обоих «Сахихах» передается от Абу Хурайры: Посланник Аллаха сказал: «Богатство — не в изобилии того, что можно показать. Богатство — это богатство души».

А в «Сахихе» Муслима передается от ʻАбдаллаха ибн ʻАмра: Посланник Аллаха сказал: «Выиграл тот, кто принял ислам. Ему будет дано вдоволь, и Аллах сделает его довольным тем, что он получил».

Замахшари: *ʻāʼil* — бедный (*faqīr*).

Читали еще *ʻayyil* в том же значении и *ʻadīm* «обделенный»;

«обогатил» — богатством Хадиджи или же трофеями, которые полагались на его долю. Посланник Аллаха однажды сказал: «Аллах поместил мое пропитание в тени копья».

Еще говорили: Он сделал тебя довольствующимся тем, что есть, и обогатил твое сердце.

Фрагмент 4 (9–11): Этический вывод: Будь же и ты благодетелем и защитником для людей

9. *Так не притесняй же сироту,* — فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (٩)

10. *А просящего не отгоняй!* — وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (١٠)

11. *И о благодеяниях Господа твоего повествуй!* — وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (١١)

Стих 9: «Так не притесняй же сироту»:

Джалалайн: Не забирай его имущество и тому подобное.

Табари: Не обижай сироту, не отнимай его имущество, считая его слабым против себя.

Катада говорил: «Не обижай (*lā taẓlim*)».

Муджахид говорил: «Не считай его ничтожным и не пренебрегай».

Упоминали, что в своде ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда было написано *takhar* вместо *taqhar*[33].

Ибн Касир: Как с тобой Бог поступил, когда ты был сиротой, дав тебе приют, так и ты поступай.

«Не притесняй сироту» — не унижай его, не обирай, не отталкивай, а обходись с ним ласково, по-доброму.

Катада говорил: «Будь сироте как милосердный отец».

Замахшари: Не забирай себе его имущество и его достояние только потому, что он слаб.

Чтение Ибн Мас‘уда: *lā takhar*, а значит это «не хмурь лицо, не смотри мрачно». Говорят же *dhū kuhrūra* в значении «с хмурым, мрачным лицом». А в хадисе сказано: «Мой отец и моя мать — вот что делает мое лицо мрачным (*kahara-nī*)».

Стих 10: «А просящего не отгоняй!»:

ЛЕКСИКА: Во втором контексте, где употреблен этот же глагол, речь идет о том, что нельзя кричать на престарелых родителей (17:23).

Джалалайн: Не гони прочь из-за его бедности.

Табари: Человека, просящего из-за нужды, не отгоняй. Накорми его и дай ему то, в чем он нуждается.

Ибн Касир: Как ты был заблудшим и Аллах повел тебя по прямому пути, так и ты не отгоняй просящего наставления в знании.

Ибн Исхак говорил, что это значит: Не будь высокомерным и кичливым по отношению к несчастным, не издевайся над слабыми из рабов Аллаха.

Катада говорил: «Имеется в виду: отвечай неимущему милостиво и мягко».

---

[33] См. объяснение этого редкого слова ниже, в комментарии Замахшари.

Замахшари: *nahara* «отгонять криком» и *nahata* «жадничать, скупиться» значат «прогонять» (*zajara*).

От Пророка передают: «Если ты оттолкнешь просящего трижды и он не вернется, то уже нет нужды отгонять его криком (*zabara*)».

Еще говорили, что речь идет не о просящем от нужды, а о взыскующем знания (*ṭālib al-'ilm*)[34]. Если он придет к тебе, ему нельзя отказывать[35].

Ибн 'Араби: По поводу этого айата комментаторы передают два мнения.

Первое — просящего подаяния не отгоняй, отвечай ему мягко и ласково. Это говорил Катада.

Второе — просящего разъяснения в религии не отгоняй сурово и грубо.

Что касается просящего подаяния, то о том, как с ним надо обходиться, мы высказывались не раз. *«Речь добрая и прощение — лучше, чем милостыня, за которой следует обида»* (2:263). Что уж говорить об обиде без милостыни?

Что касается спрашивающего о религии, то ответ ему — это такая же обязанность для ученого, если он в состоянии ответить, как и подаяние тому, кто его просит.

Абу-д-Дарда', когда встречал передатчиков хадисов, расстилал для них подстилку и говорил: «Приветствую тех, кого любил посланник Аллаха».

Абу Харун ал-'Абди рассказывал: «Когда мы приходили к Абу Са'иду ал-Худри, он говорил: "Привет хранителям завещания Аллаха. Пророк говорил: "У людей есть продолжатели. Люди приходят к вам со всех концов земли, ища знания (*yatafaqqahūn*). Когда придут к вам, считайте для себя обязательным дать добрый совет""».

В другой передаче: «Люди приходят к вам с востока...»

---

[34] От этого выражения происходит слово *ṭālib* «студент».

[35] При таком толковании этот айат перекликается с зачином суры 80.

Стих 11: «И о благодеяниях Господа твоего повествуй!»:

В толковании этого айата два момента могут вызвать особый интерес.

Во-первых, комментаторы и чтецы толкуют или заменяют абсолютно понятный глагол *ḥaddith «повествуй»* через синонимичные ему глаголы: *akhbir* (Суйути) или *khabbir* (ʻАли) «сообщай», *udhkur* «поминай» (Табари), *iqraʼ* «читай» (Ибн ʻАраби). Зачем? Наше объяснение — глагол *ḥaddith* связан в сознании людей прежде всего с хадисами, а в толкованиях речь идет в основном о таких дарах, как пророчество, Коран, откровение, и с этими понятиями предлагаемый синонимичный ряд сочетается хорошо.

Во-вторых, в связи с тем вариантом толкования, который предполагает, что надо рассказывать обо всех благодеяниях Аллаха, включая богатство и достаток, обсуждается вопрос об этичности и целесообразности такого поведения, о том, как отличить стремление заставить таким образом людей вести себя правильно от самолюбования и тщеславия, которые могут вызвать к человеку только неприязнь.

Джалалайн: *«о благодеяниях Господа твоего»* — по отношению к тебе;

«повествуй» — о пророчестве и прочем;

ḥaddith «повествуй» — *akhbir* «сообщай».

Табари: *ḥaddith «повествуй»* — поминай (*udhkur*) благодеяния твоего Господа.

То же говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «*ḥaddith “повествуй”* — о пророческом откровении, данном тебе».

От Абу Надры передают: «Мусульмане полагают, что тот, кто благодарен за благодеяния, говорит о них».

Конец толкования суры «Утро», а Аллаху — слава и благодарность.

Ибн Касир: Ты ведь был обездоленным, бедным, и Аллах тебя обогатил. Рассказывай о благодеяниях, которые Аллах оказал

тебе. Ср. известную молитву Пророка: «Сделай нас благодарными за Твои благодеяния, возносящими Тебе за них хвалу, принимающими их и заверши их для нас».

Ибн Джарир передавал от Абу Надры: «Мусульмане полагают, что тот, кто благодарен за благодеяния, говорит о них».

Имам Ахмад передавал от ан-Ну‘мана ибн Башира: Посланник Аллаха сказал с минбара: «Кто не благодарит за малое, тот не поблагодарит и за большое. Кто не благодарит людей, тот не будет благодарен и Аллаху. Говорить о милостях Аллаха — благодарность (*shukr*), а забывать о них — неблагодарность (*kufr*)[36]. Кто объединен — тому милость, кто разделился — тому наказание».

Иснад слабый.

В обоих «Сахихах» передается от Анаса, что мухаджиры сказали: «Посланник Аллаха, ансары забрали себе всю награду». Он же ответил: «Нет, ведь вы не помолились за них Аллаху и не поблагодарили их»[37].

Абу Давуд и Тирмизи передавали от Абу Хурайры: Посланник Аллаха говорил: «Не будет благодарен Аллаху тот, кто не благодарен людям».

Тирмизи говорил, что это верный хадис.

Абу Давуд передавал от Джабира: Пророк сказал: «Кто прошел испытание и вспоминает его, тот благодарен за него, а кто скрывает его, тот выказывает неблагодарность».

Это передавал только Абу Давуд.

Еще Абу Давуд передавал от Джабира: Посланник Аллаха сказал: «Кто получил дар, и он ему понравился, пусть вознаградит за него, а если не понравился, пусть похвалит его. Кто похвалил его, тот выказал благодарность, а кто умолчал о нем — неблагодарность».

---

[36] Слово *kufr* имеет два значения: «неверие» и «неблагодарность». В данном контексте подходят оба значения.

[37] В хадисе речь идет о двух разрядах сподвижников Пророка: мухаджирах, то есть мекканцах, совершивших хиджру вместе с ним, и ансарах, то есть мединцах, принявших ислам. Издатель Ибн Касира отмечает, что этого хадиса он в «Сахихах» не нашел. Его передавал имам Ахмад в «Муснаде».

Это тоже передавал только Абу Давуд.

Муджахид считал, что в айате речь идет о «пророчестве, которое дал тебе твой Господь». А в другой передаче он говорил, что это Коран.

От ал-Хасана ибн ‘Али передают по поводу этого айата: «Какое бы добро ты ни встретил, расскажи о нем братьям своим».

Мухаммад ибн Исхак говорил: Все благодеяния, которые ты получил от Аллаха, давшего тебе особую честь, — пророчество, обо всем рассказывай и сообщай, а также молись в благодарность за это. Он говорил: И посланник Аллаха начал поминать дар пророчества, который дал ему Аллах, по секрету тем своим родичам, которым доверял[38]. Ему было велено молиться, и он молился.

Конец толкования суры «Утро», а Аллаху — слава.

Замахшари: Рассказывать о благодеянии Аллаха — значит благодарить за него, распространяя весть о нем. Имеется в виду дарование приюта, наставление на прямой путь, обогащение и так далее.

Муджахид считал, что под благодеянием имеется в виду Коран, а «повествуй» — значит читай его и доведи до людей то, с чем ты послан.

Передают, что ‘Абдаллах ибн Галиб, если предание верное, говорил: «Вчера Аллах хорошо наделил меня пропитанием, а я молился так-то и возносил хвалы так-то». Если же ему говорили: «Абу Фирас, как же так, такой, как ты, говорит нечто подобное?», он отвечал: «Сказал же Всевышний Аллах: “*И о благодеяниях Господа твоего повествуй!*” (93:11). Вот вы говорите: “Не повествуй о благодеяниях Аллаха”, однако это допустимо, если намерение благое, а цель — чтобы другие последовали примеру. Если же в этом есть для души соблазн, то скрывать лучше, иначе можно последовать примеру людей лицемерных и тщеславных».

‘Али читал в этом айате *fa-khabbir* «сообщай».

---

[38] Судя по всему, речь идет о самом начальном периоде пророческой деятельности Мухаммада, до начала публичной проповеди.

Смысл же этих айатов таков: «Ты был сиротой заблудшим и неимущим. Аллах дал тебе приют, направил тебя на прямой путь и обогатил тебя. Как бы ни обстояли дела, не забывай эти три благодеяния Аллаха тебе и следуй примеру Аллаха: будь ласков с сиротой и дай ему приют, ведь ты сам испробовал горечь сиротства и видел, как позаботился о тебе Аллах. Будь милостив к просящему, дай ему сколько сможешь и не отгоняй от своей двери, ведь Аллах смилостивился над тобой и дал тебе богатство после того, как ты был бедняком. Рассказывай обо всех благодеяниях Аллаха, включая наставление заблудшего на прямой путь и обучение его закону и Корану, следуя примеру Аллаха, который вывел тебя из заблуждения на прямой путь».

От посланника Аллаха передают: «Того, кто читает суру "Клянусь утром", Аллах поместит среди тех, относительно кого Ему будет угодно, чтобы Мухаммад заступился за них, и десять добрых дел запишет ему Аллах за каждого сироту и нищего по числу их».

Ибн 'Араби: По поводу «благодеяний» есть три мнения.

Первое — что это дар пророчества.

Второе — что это Коран.

Третье — встретишь добро или сделаешь доброе дело, расскажи о нем доверенным братьям твоим. Это говорил ал-Хасан.

По поводу того, что имеется в виду пророчество, 'Абдаллах ибн Шаддад ибн ал-Хади передавал: «К Пророку пришел Джибрил и сказал: "Мухаммад, читай!" Он спросил: "Что читать?" Тот сказал: "*Читай во имя Господа твоего, что сотворил...*" и до слов "*...Научил человека тому, чего тот не знал*" (96:1-5). Мухаммад сказал Хадидже: "Хадиджа, кажется, что-то мне привиделось". Хадиджа ответила: "Да нет, клянусь Аллахом! Твой Господь никогда бы не сделал такого с тобой. Ты ведь никогда не совершал дурных поступков"».

Он продолжал: «Хадиджа пошла к Вараке ибн Науфалу и рассказала ему обо всем. Варака сказал: "Если ты рассказываешь правду, твой муж — пророк. Он еще столько вытерпит от своего народа". Джибрил же перестал являться Пророку. Хадиджа сказала: "Мухаммад, я смотрю, твой Господь тебя

возненавидел". И тогда Аллах ниспослал: "*Клянусь утром*", то есть всю суру»[39].

Это что касается пророчества.

Что касается Корана, то имеется в виду передача его. 'Аиша говорила: «Если бы посланник Аллаха утаивал что-то из откровения, то он утаил бы этот айат: "*И вот ты говорил тому, кого облагодетельствовал Аллах и кого ты облагодетельствовал: "Удержи при себе свою жену...""*» (33:37)[40].

'Аиша продолжала: «Кто утверждает, что Мухаммад якобы утаивал что-то из откровения, то клевета — страшный грех пред Аллахом. Аллах говорит: "*О посланник! Передай, что ниспослано тебе от твоего Господа. А если ты этого не сделаешь, то ты не передашь Его послания...*"» (5:67).

Что касается рассказов о поступках, то люди, которым можно доверять, полагают, что тут все зависит от чистоты помыслов. Ведь двигать человеком может неискренность, и тогда подумают о нем плохо те, кто слушает его. Аййуб передавал: «Зашел я как-то к Абу Раджа' ал-'Утариди, и он сказал: "Вчера Аллах хорошо наделил меня пропитанием, а я молился так-то и возносил хвалы так-то"». Аййуб продолжал: «Я стерпел это от Абу Раджа'».

Рассказом о благодеянии может считаться и демонстрация одежды или скакуна. Пророк говорил: «Когда Аллах осыпает благодеяниями Своего раба, Он хочет видеть следы Своих благодеяний, чтобы это было видно в одежде или скакуне». Речь идет о том, чтобы одежда была новая, прочная и чистая, а не грязные лохмотья, а скакуна приобретали бы для подвигов за веру или ради чего-то дозволенного.

---

[39] Это повествование представляет собой коллаж из двух хадисов. Первая часть — это сокращенный вариант предания, которое приводится как обстоятельство ниспослания первых пяти айатов суры «Сгусток» (96:1-5). Его мы приведем полностью в толковании на эту суру. Заключительная часть — это один из вариантов предания, которое приводится как обстоятельство ниспослания данной суры; см. выше введение к комментарию.

[40] Этот айат связан с историей приемного сына Мухаммада — Зайда ибн Харисы и его жены Зайнаб бинт Джахш, с которой Зайд развелся, а Мухаммад на ней женился, что вызвало пересуды в общине.

СУРА № 94

«РАЗВЕ МЫ НЕ РАСКРЫЛИ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура раннемекканская. Обстоятельства ниспослания к айатам 5-6 время ниспослания уточнить не помогают.

Место суры в своде определено не на основе ее длины, поскольку она значительно короче соседних сур, которые имеют почти одинаковый размер:

№ 93 — 40 слов, 165 харфов

№ 94 — 27 слов, 102 харфа

№ 95 — 34 слова, 162 харфа

Суйути говорит[1]:

«Эта сура очень тесно связана с сурой "Утро" за счет сходного синтаксического построения, поэтому некоторые ранние авторитеты полагали[2], что эти две суры — одна сура и между ними не должно быть *Басмали*. Имам [Фахр ад-Дин] говорил: "К такому выводу их подтолкнуло то, что фраза "*Разве Мы не раскрыли...*"

---

1 См.: Суйути. Танасук ад-дурар. С. 138–139.

2 Издатель книги Суйути указывает в примечании, что Фахр ад-Дин ар-Рази возводил это мнение к Тавусу и 'Умару ибн 'Абд ал-'Азизу в своем комментарии. И. Ю. Крачковский в примечаниях к своему переводу Корана пишет, что шииты иногда считают суры 93 и 94 за одну суру, однако ни омейядский халиф 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, ни близкий к Омейядам Тавус не имели, судя по свидетельствам, прошиитских пристрастий.

(94:1) похожа на однородный член с фразой "*Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил?*"" (93:6).

Я говорю: "В хадисе о ночном путешествии (*isrā'*) говорится, что Аллах сказал: "Мухаммад, разве Я не нашел тебя сиротой — и приютил? Заблудшим — и повел прямым путем? Бедным — и обогатил? Я раскрыл тебе твою грудь, снял с тебя твою ношу и возвысил твое поминание. Каждый раз, когда будут вспоминать Меня, вспомнят и о тебе..." Этот хадис выводил Ибн Аби Хатим. В этом — самое надежное свидетельство того, что две суры тесно примыкают друг к другу по смыслу"».

Ибн аз-Зубайр говорит[3]: «Смысл этой суры вытекает из смысла суры, которая перед ней. Суть обеих сур — перечисление благодеяний Всевышнего Своему пророку. Могут спросить, а почему сура "Разве Мы не раскрыли" отделена (*fuṣṣilat*) от предыдущей, почему упоминание этих благодеяний не было соединено в одну суру? Мой ответ таков: Среди людей принято, что если кто перечисляет свои благодеяния сыну своему или рабу, то начинает он с тех, которые являются видимыми и ощутимыми для того, кто их получил. Когда же он завершает это перечисление, то переходит к упоминанию изначальных благодеяний, которые были определены тогда, когда того еще не было. Так отец говорит, например, своему сыну: "Разве я не выбрал для тебя достойную мать, что родила тебя, и не потратил столько-то, чтобы у тебя было все, что тебе нужно, когда ты родишься". Пример этого в словах Всевышнего — сказанное им Закарийи, мир ему: "*...Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем*" (19:9), после того как Он сказал ему: "*...Мы благовествуем тебе о мальчике, имя которого Йахйа!*" (19:7). Есть в писании и другие примеры, и именно так и построены эти две суры, а Аллах знает лучше».

Можно заметить, что оба автора исходят из столь тесной связи двух сур — смысловой и композиционной, что они обсуждают не столько вопрос о том, в чем они перекликаются между

---

[3] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 368.

собой, сколько вопрос о том, почему они не сделаны одной сурой[4].

Можно отметить также лексическую перекличку между (94:5-6) и айатами (92:7) и (92:10). Только там противопоставленные понятия разведены, а здесь соединены; см. ниже мнение Замахшари по поводу цели, ради которой эти понятия соединены.

Укажем также на еще одну лексическую перекличку. Глагол *naṣiba* в значении «трудиться, напрягаться, усердствовать», употребленный в Коране один раз, в айате (94:7), перекликается с причастием *nāṣiba* от этого же глагола, тоже встречающимся в тексте один раз (88:3). Ассоциация этих слов друг с другом позволяет увидеть противопоставление, заключенное в них. В суре «Покрывающее» речь идет о бесполезном труде, не ведущем к спасению, здесь же говорится о труде молитвы, приближающем к Господу.

Композиция суры, прямо отраженная в системе рифмовки, такова:

- Фрагмент 1 (1-4) — Прямое обращение к Пророку, продолжающее тему айатов (93:6-8), рифма на *-k*.
- Фрагмент 2 (5-6) — Общий тезис, дословно повторенный дважды, имеющий отдельное обстоятельство ниспослания[5], рифма на *-n*.
- Фрагмент 3 (7-8) — Снова прямое обращение к Пророку, парное с (93:9-11): повеление, вытекающее из фрагмента 1, рифма на *-b*.

---

4 Это не единственный подобный случай в Коране. Так, ученые говорят о том, что суры 1 и 2 могут фактически считаться как одна сура, где Фатиха — это вступительная молитва к суре 2, парная с заключительной молитвой (2:286), а также суры 8 и 9, между которыми нет разделительной *Басмали*, суры 105 и 106 и суры 113 и 114, о чем мы будем говорить в комментарии к этим сурам (см.: Frolov D. Two in One and One in Two: An Observation on the Composition of the Qur'ānic Text. - Sīrat Al-Ǧāḥiẓ. Volume in Honour of Krystyna Skarzinska-Bochenska and Danuta Madeyska. Warszawa, 2011. P. 165–173).

5 Это может означать, что данный фрагмент был ниспослан отдельно от остальной суры и является вставкой в нее при формировании окончательного текста.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–4): Прямое обращение к Пророку: Аллах для тебя — благодетель

1. *Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь?*	أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (١)
2. *И не сняли с тебя твою ношу,*	وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ (٢)
3. *Которая тяготила твою спину?*	الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ (٣)
4. *И не возвысили твое поминание?*	وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (٤)

Стих 1: «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь?»:

Джалалайн: Вопрос в смысле утверждения;
«*тебе*» — Мухаммад;
«*твою грудь*» — пророчеством и прочим.

Табари: Всевышний обращается к пророку Своему Мухаммаду, перечисляя Свои милости и благодеяния ему, чтобы он был благодарен за дарованное ему и тем самым заслужил бы еще большие милости.

Так, здесь Он говорит: Разве Мы не открыли твою грудь и не смягчили твое сердце, сделав его податливым к наставлению на прямой путь, к вере в Аллаха и к познанию истины.

Ибн Касир: «*раскрыли грудь*» — озарили грудь светом и сделали ее широкой, просторной, вместительной, ср. «*Кого Аллах пожелает вести прямо, тому расширяет грудь для ислама, [а кого пожелает сбить с пути, делает его грудь узкой, тесной]...*» (6:125).

Аллах не только раскрыл грудь Мухаммада, но и путь его сделал широким, прямым и просторным, где нет ни теснин, ни завалов, ни преград.

Еще говорили, что имеется в виду, что Аллах раскрыл его грудь в ночь *isrā'* (ночного путешествия). Это выводится из хадиса, который приводит Тирмизи от Малика ибн Са'са'ы[6]. Однако если это и так, то нет противоречия между утверждением, что это произошло в ночь *isrā'*, и толкованием, утверждающим общий, духовный смысл сказанного.

Сын имама Ахмада 'Абдаллах передавал от Убаййа ибн Ка'ба, что Абу Хурайра часто осмеливался спросить Пророка о том, о чем никто другой его не спрашивал.

Так вот, однажды он спросил: «Посланник Аллаха, что первое ты увидел, что имело отношение к твоему пророчеству (*нубувва*)?»

Посланник Аллаха сел прямо и сказал: «Ты спросил, Абу Хурайра. Я был в пустыне, а было мне лет десять с небольшим. Вдруг над моей головой раздались голоса. Один муж спрашивал другого: "Это он?" Они повернулись ко мне лицами, подобных которым я не видел, дыхание их было тоже ни на что не похожим, также и одежда была невероятная. Они направились ко мне, и каждый взял меня за руку, но прикосновения я не ощутил. Один из них сказал другому: "Положи его", и они меня положили. Один сказал другому: "Раскрой ему грудь", и тот раскрыл мне грудь, причем не было ни боли, ни крови. Первый сказал: "Извлеки злобу и зависть", и тот извлек нечто, похожее на сгусток, и отшвырнул его в сторону. Первый сказал: "Вложи сострадание и милосердие", и тот вложил нечто, похожее на первый сгусток, но сверкающее, как серебро. Затем он потряс большой палец моей правой ноги и сказал: "Беги с миром". И я побежал, чувствуя нежность к малым и милосердие к большим»[7].

---

[6] Хадис этот приводится в начале комментария Ибн Касира к суре 17 среди огромного числа других преданий, связанных с ночным путешествием. См. во введении фрагмент одного из этих преданий.

[7] В биографии Пророка дается похожая версия происшедшего, прямо связывающая событие с айатом (94:1) (см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. С. 58—59). Согласно этой версии, это произошло еще раньше, когда мальчик находился у своей кормилицы Халимы, а мать его была еще жива. Другими словами, ему было меньше восьми или даже шести лет.

Замахшари: Вопрос с отрицанием равен утверждению.

Смысл: Мы раскрыли тебе грудь и расширили ее, чтобы она вместила все заботы пророчества, обращенного к двум «тяжелым существам» (*ath-thaqalayn*): людям и джиннам.

Либо же смысл таков: Мы раскрыли ее, чтобы она вынесла все те неприятности, которым пророк подвергнется со стороны неверных из его племени и других.

Либо: Мы расширили ее, чтобы она могла вобрать в себя все знания и всю мудрость, и устранили от нее узость и стеснение, которые бывают от слепоты и невежества.

От ал-Хасана передают: «Ее наполнили мудрость и знание».

Ибн ʻАраби: «*раскрыть*» — это физическое действие, но имеется в виду, что Аллах вложил в его грудь единобожие, Коран, «научив его тому, чего тот не знал», ср. (96:5).

«*Раскрыл*» — когда сотворил Пророка готовым к восприятию того, что было на него возложено, и к действиям на основе этого. Это и есть полнота «раскрытия», когда улетучивается печаль.

Стих 2: «И не сняли с тебя твою ношу»:

ЛЕКСИКА: Слово *wizr*, так же как и однокоренные слова, связано с образом грехов, которые понесут грешники на своих спинах в день суда.

Джалалайн: *wadaʻnā — «сняли»* (*ḥaṭaṭnā*).

Табари: Всевышний говорит: Мы простили тебе все твои прежние грехи и сняли с тебя тяжесть дней невежества, в котором ты жил.

В чтении ʻАбдаллаха [ибн Масʻуда], как упоминают, айат звучал так: *wa-ḥalalnā ʻanka wiqraka*[8] «и сняли с тебя твою ношу».

Это же говорили толкователи.

Муджахид говорил: «твой грех».

Катада говорил: «Были у Пророка грехи, которые отягощали его, и Аллах простил их ему».

---

[8] Слово *wiqr* встречается еще раз в Коране (51:2) в том же значении «тяжесть, ноша».

Ад-Даххак говорил: «Это многобожие (*shirk*), в котором он находился прежде».

Ибн Зайд говорил: «Всевышний простил ему грехи, которые были у него до того, как он стал пророком, и снял их».

Ибн Касир: Смысл как в словах Его «*чтобы Аллах простил тебе то, что предшествовало из твоих грехов и что было позже, и завершил твое благодеяние тебе и повел тебя прямым путем*» (48:2).

Замахшари: *wizr* — это образ всего того, что тяготило и обременяло его душу до прихода пророчества, или незнания повелений и законов, или неудачи в обращении в ислам упрямых соплеменников.

«*Снять*» — значит простить, или научить закону, или снять с него вину после того, как он столько призывал и возвещал.

Анас читал: *ḥaṭaṭnā* и *ḥalalnā*[9].

Ибн Мас'уд читал: *wa-ḥalalnā 'anka wiqraka* «и сняли с тебя твою ношу».

Стих 3: «Которая тяготила твою спину?»:

ЛЕКСИКА: Глагол *anqaḍa* встречается в Коране один раз, только в этом айате. Однокоренной же глагол *naqaḍa* и производные от него слова имеют значение «распускать пряжу, расторгать договор, нарушать завет».

Джалалайн: *anqaḍa* — «*отягощать*» (*athqala*).

Ср.: «*Чтобы Аллах простил тебе то, что предшествовало из твоих грехов*» (48:2).

Табари: *anqaḍa* — «отягощать» (*athqala*) и «обессиливать» (*awhana*). Это значение производно от выражения, когда про верблюда говорят *niqḍ* «заезженный», когда он возвращается из путешествия, которое отняло все его силы.

Это же говорили и толкователи — Муджахид, Катада, Ибн Зайд.

Все они говорили: *anqaḍa* — значит «отягощать» (*athqala*).

---

[9] Оба глагола — синонимы в значении «снять».

Ибн Касир: Многие из ранних авторитетов говорили, что *anqaḍa* — значит «отягощать» (*athqala*). Он относится к тому, что тебе было тяжко нести.

Замахшари: Отдельного толкования на этот айат нет, см. толкование к предыдущему айату.

Стих 4: «И не возвысили твое поминание?»:

Джалалайн: Тебя будут поминать вместе со Мной во время *азана* (призыва на молитву), молитвы, произнесения *шахады* (свидетельства веры), проповеди и так далее.

Табари: Всевышний имеет в виду: Всякий раз, когда будут поминать Меня, будут поминать и тебя вместе со Мной. Речь идет о словах: «Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад — посланник Аллаха».

Это же говорили и толкователи, например Муджахид.

Катада говорил: «Пророк сказал: “Сначала говорите "раб", а потом "посланник"”» (*ibda'ū bi-l-'ubūda wa-thannū bi-r-risāla*). У него спросили, что это значит, а он сказал: «Говорите: Свидетельствую, что нет Бога кроме Аллаха и что Мухаммад — раб его (это —*'ubūda*) и посланник Его (это — *risāla*)».

Он же говорил: «Аллах возвысил его поминание и в этом мире, и в мире ином. Нет проповедника, произносящего свидетельство веры или молящегося, кто не взывал бы к нему, говоря: “Свидетельствую, что нет Бога кроме Аллаха. Свидетельствую, что Мухаммад — посланник Его”».

Абу Са'ид ал-Худри передавал от посланника Аллаха, что тот рассказывал: «Пришел ко мне Джибрил и сказал: “Мой и твой Господь спрашивает тебя: "Как я возвысил твое поминание?"” Я же отвечал: “Аллах знает лучше”. Тогда он сказал: “Если будут поминать Меня, помянут и тебя”».

Ибн Касир: Муджахид сказал: «Всякий раз, когда будут поминать Меня, будут поминать и тебя вместе со Мной в словах: “Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад — посланник Аллаха”».

Катада говорил: «Аллах возвысил его поминание и в этом мире, и в мире ином. Нет проповедника, произносящего свидетель-

ство веры или молящегося, кто не взывал бы к нему, говоря: “Свидетельствую, что нет Бога кроме Аллаха. Свидетельствую, что Мухаммад — посланник Его”».

Ибн Джарир передавал от Абу Са‘ида: Посланник Аллаха сказал: Пришел ко мне Джибрил и сказал: «Мой и твой Господь спрашивает тебя: “Как я возвысил твое поминание?”» Я же отвечал: «Аллах знает лучше». Тогда он сказал: «Если будут поминать Меня, помянут и тебя».

Ибн Аби Хатим передавал от Ибн ‘Аббаса: Посланник Аллаха сказал: «Я задал моему Господу вопрос, который лучше бы мне было не задавать». Я сказал: «Были и до меня пророки. Были такие, кому служил ветер, были и такие, кто оживлял мертвых»[10].

Он сказал: «Мухаммад, разве Я не нашел тебя сиротой — и приютил?» И я ответил: «Да, Господи».

— Разве Я не нашел тебя заблудшим — и повел прямым путем?

И я ответил: «Да, Господи».

— Разве Я не нашел тебя бедным — и обогатил?

И я ответил: «Да, Господи».

— Разве Я не раскрыл тебе твою грудь?

И я ответил: «Да, Господи».

— Разве Я не возвысил твое поминание?

И я ответил: «Да, Господи»[11].

Абу Ну‘айм в «Доказательствах пророчества» передавал от Анаса: Посланник Аллаха сказал: «Когда я завершил (*faraghtu*) то, что повелел мне Тот, Кто повелевает небесами и землей[12], я сказал:

“Господи, каждого пророка, бывшего до меня, ты почтил. Ибрахима ты сделал другом (*khalīl*)[13], Мусу — собеседником

[10] Можно заметить, что фактически вопроса в словах Мухаммада нет, он остается невысказанным.

[11] Данное предание является еще одним подтверждением смыслового единства двух сур.

[12] Употребление глагола *faraghtu* отсылает нас к айату (94:7), где, согласно толкованиям, речь идет о молитве.

[13] См. (4:125).

(*kalīm*)[14], Дауду Ты подчинил (sakhkharta) горы[15], Сулайману — ветер и шайтанов[16], для 'Исы Ты оживлял мертвых[17], а что Ты сделал для меня?"» Он ответил: «Разве Я не дал тебе нечто лучшее, чем все это? Всякий раз, как поминают Меня, поминают и тебя. Я сделал сердца твоей общины евангелиями (*anājīl*)[18], которые читают Коран. Этого Я не дал ни одной общине. Я дал тебе сокровище из сокровищ Моего трона. Нет силы и нет мощи, кроме как у Аллаха Высокого, Великого»[19].

Багави передавал от Ибн 'Аббаса и Муджахида, что имеется в виду *азан*, то есть поминание его в нем. Он же привел стихи Хассана ибн Сабита[20] (*тавил*):

Наидостойнейший из пророков — печать их,
От Аллаха свет исходит и свидетельствует.
Свое имя Бог соединил с именем пророка,
Ведь пять раз муаззин говорит: «Свидетельствую...»
Сделал Он его Своему имени парой, чтобы возвысить.
Обладателя престола восхваляют и его восхваляют.

Другие говорили, что Аллах возвысил его поминание и среди первых, и среди последних. Он намекал (*nawwaha*) всякий раз, когда заключал завет (*mīthāq*) с кем-то из пророков, чтобы они и их общины уверовали в него. А затем Он прославил его в его общине, ведь каждый раз, когда поминают Аллаха, поминают и его.

---

[14] См. (4:164).

[15] См. (21:79; 38:18).

[16] См. (38:36-37).

[17] См. (3:49; 5:110).

[18] Так во всех доступных мне изданиях комментария Ибн Касира. Употребление слова мне не понятно. Единственное предположение, которое я могу с осторожностью высказать, — это то, что обыгрывается значение греческого слова «евангелие» — «благая весть, благовещение». Тогда смысл фразы может быть таким: «Я сделал сердца твоей общины благовествующими, читающими Коран».

[19] Издатель комментария Ибн Касира указывает, что автор в своем историческом сочинении «Ал-Бидайа ва-н-Нихайа» приводит это же предание, но отмечает, что в его иснаде есть некоторые странности.

[20] Знаменитый поэт, панегирист Пророка.

Как хорошо сказал Сарсари, да смилостивится над ним Аллах (размер — *хафиф*):

Не получится азан правильным, как положено, без
Имени его, которое как сладость в устах больного.

Он же сказал еще (*тавил*):

Разве ты не видишь, что не будут верными ни азан,
Ни молитва, если не упомянуть его в них.

Замахшари: Поминание Пророка возвышено тем, что оно соединено с поминанием Аллаха в словах *шахады*, *азана*, молитвы, проповедях и не один раз в самом Коране. См. «*...а Аллах и Его посланник имеют больше прав, чтобы их ублаготворить...*» (9:62); «*...А кто повинуется Аллаху и Его посланнику...*» (4:13); «*И повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику!..*» (64:12). Оно возвышено и тем, что его называют: «пророк Аллаха» и «посланник Аллаха». Оно возвышено и тем, что он упоминается в книгах первых, и тем, что пророкам и их общинам был дан намек уверовать в него.

Ибн 'Араби: Имеется в виду упоминание в исповедании единобожия и *азане*.

Фрагмент 2 (5–6): Общий тезис, повторенный дважды

5. *Ведь с тягостью легкость.*	فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٥)
6. *С тягостью легкость.*	إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٦)

Стихи 5-6: «Ведь с тягостью легкость. С тягостью легкость»:

Джалалайн: *'usr* — тягость (*shidda*), *yusr* — легкость (*suhūla*).

Пророк испытывал тягость от притеснений неверных, а затем для него наступило облегчение, ибо Всевышний помог ему одолеть их.

Табари: Всевышний говорит: Вслед за тяжелым положением, в котором ты находишься, поскольку эти многобожники ухищряются против тебя, а ведь не ты начал это, последует облегчение и послабление: Ты победишь их, и они будут приведены к той истине, с которой ты пришел, волей или неволей.

От Пророка передают, что, когда были ниспосланы эти айаты, он передал радостную весть сподвижникам и сказал: «Одной тяжести двух легкостей не одолеть».

Так, ал-Хасан передавал: Когда был ниспослан этот айат, посланник Аллаха сказал: «Радуйтесь, пришло к вам облегчение. Одной тяжести двух легкостей не одолеть».

В другой передаче ал-Хасан рассказывал: Однажды Пророк вышел радостный, веселый и, смеясь, произнес: «Одной тягости двух легкостей не одолеть. Одной тягости двух легкостей не одолеть», а затем прочел: 94:5-6.

Это же передавал и Катада.

От ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда передают: «Стоит лишь тягости забраться в нору, как тут же за ней следом залезает легкость, ведь Муджахид говорил, что это значит, что за тягостью следует легкость».

Ибн Касир: Всевышний указал, что вместе с тягостью бывает легкость, а затем подчеркнул это, повторив еще раз Свое утверждение.

Ибн Аби Хатим передавал от ‘А’иза ибн Шурайха, который рассказывал: Я слышал, как Анас ибн Малик говорил: Как-то Пророк сидел, а напротив него была нора. Он сказал: «Стоит прийти тягости и забраться в нору, как тут же появляется легкость, забирается в нору и выгоняет ее». И тогда Аллах ниспослал: (94:5-6).

Абу Бакр ал-Баззар передавал хадис с тем же иснадом такими словами: ...Он сказал: «Стоит прийти тягости, чтобы забраться в нору, как тут же появляется легкость, чтобы выгнать ее», а потом прочел: (94:5-6).

Ал-Баззар потом добавил, что он не знает другого извода от Анаса, кроме как через ‘А’иза ибн Шурайха.

Я же говорю: Абу Хатим ар-Рази утверждал, что хадис этот слабый. Однако Шу'ба передавал его от 'Абдаллаха ибн Мас'уда как недовведенное предание (*mawqūf*).

Ал-Хаким в «Дополнении» передавал хадис от 'А'иза, но добавил, что оба шейха не принимали свидетельство 'А'иза ибн Шурайха.

Передавал этот хадис еще и Табарани[21].

Ибн Аби Хатим передавал от ал-Хасана: Люди говорили: «Одной-единственной тягости двух легкостей не одолеть».

Ибн Джарир передавал от ал-Хасана: Однажды Пророк вышел радостный, веселый и, смеясь, произнес: «Одной тягости двух легкостей не одолеть», а затем прочел: (94:5-6).

Этот хадис передавали от ал-Хасана и как отпущенный (*mursal*).

От Катады передают: Упоминают, что посланник Аллаха передал радостную весть об этом айате своим сподвижникам и сказал: «Одной тягости двух легкостей не одолеть».

Смысл этого утверждения таков: Слово «*тягость*» (*al-'usr*) в обоих случаях употреблено с определенным артиклем, а значит, речь идет об одном объекте, а слово «*легкость*» (*yusr*) — в неопределенном состоянии, а значит, имеется в виду не один объект. Другими словами, «тягость» в обоих айатах — одна и та же, а «легкости» — разные.

От Абу Хурайры передают: «Помощь нисходит с неба по мере нагрузки, терпение нисходит по мере беды»[22].

Замахшари: Могут спросить, а как связаны эти слова с предыдущим? Отвечу: Многобожники ругали посланника Аллаха и правоверных за бедность и стесненность их положения, так что Пророку стало казаться, что они отвращаются от ислама из-за бедности его людей. И вот Всевышний упомянул

---

[21] Мы видим, что с этим преданием много непонятного. Его цитируют то как слова самого Пророка, причем в одном случае его слова оказываются обстоятельством ниспослания данных айатов, а в другом — нет, то как слова Ибн Мас'уда. Однако вместе с тем следует отметить, что очень многие авторитеты приводят его в той или иной редакции.

[22] Ибн Касир приводит еще несколько стихотворений на тему данных айатов.

те великие благодеяния, которыми осыпал Пророка, а затем сказал эти слова, как бы указав: «Так что не отчаивайся в щедрости Аллаха».

Могут спросить, зачем соединены тяжесть и легкость? Отвечу: Аллах хотел сказать, что за тяжестью, в которой они пребывали совсем недавно, последует в скором будущем легкость.

Могут спросить, в чем смысл слов Ибн ʻАббаса и Ибн Масʻуда: «Одна тяжесть двух легкостей не одолеет», которые передаются и как возведенные к Пророку? Ответ: Возможно, что второе предложение — повтор первого, подобно тому как повторяется фраза «*Горе тогда обвиняющим во лжи!*» в суре «Посылаемые» (№ 77), чтобы смысл ее утвердился в душе и сердце. Однако возможно, что вторая фраза — не повтор первой: первая утверждает, что за тяжестью обязательно последует легкость, а вторая — что с тяжестью рядом легкость. В обоих случаях тяжесть остается той же самой, считать ли определенный артикль указывающим на известность объекта или считать его указанием на род объектов, известный каждому. Легкость же — в неопределенном состоянии (*nakira*), а значит, каждое словоупотребление относится лишь к одному какому-то объекту, входящему в данный род. Если обе фразы — самостоятельные и не повторяют друг друга, то из этого следует, что легкости в них упоминаются разные.

Могут спросить, а что именно имеется в виду под двумя легкостями? Ответ: Возможно, победы в дни посланника Аллаха и те, что были одержаны в дни халифов. Возможно, что имеются в виду легкость в этом мире и легкость в мире ином. Ср.: «*Скажи: “Разве вы выжидаете, что с нами будет только одно из двух благ (al-ḥusnayayn)...”*» (9:52), где имеются в виду благо (*ḥusnā*) победы и благо награды.

Могут спросить, почему это слово — в неопределенном состоянии? Ответ: Для придания ему большей значимости, как если бы было сказано: «С тягостью огромная легкость (или всевозможная легкость)».

Эта фраза в своде (*muṣḥaf*) Ибн Масʻуда повторяется один раз.

Фрагмент 3 (7–8): Снова прямое обращение к Пророку: Будь и ты устремлен к Господу

7. *Потому, когда завершишь, трудись,* — فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (٧)

8. *К Господу твоему устремись.* — وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (٨)

Стих 7: «Потому, когда завершишь, трудись»:

ЛЕКСИКА: Глагол *naṣiba* со значением «трудиться, напрягаться, усердствовать» употреблен в Коране один раз, только в этом айате. Однако в (88:3) употреблено причастие *nāṣiba* от этого глагола, см. комментарий.

Джалалайн: «*когда завершишь*» — предписанную молитву (*ṣalāt*);
«*трудись*» — усердствуй в молениях (*ad'iya*).

Табари: Толкователи расходились в толковании этого айата.

- Одни говорили, что смысл его: Когда завершишь предписанную молитву (*ṣalāt*), усердствуй в молении (*du'ā'*), обращенном к Нему, и проси у Него то, в чем нуждаешься.

Так, Ибн 'Аббас говорил: «Трудись в молении (*du'ā'*)».
Еще от Ибн 'Аббаса передают: «Когда завершишь предписанную тебе молитву, проси Аллаха, устремляйся к Нему, трудись ради Него».
Муджахид говорил: «Когда встанешь на молитву, усердно возноси просьбы о том, в чем нуждаешься, к Господу твоему».
Ад-Даххак говорил: «Когда завершишь предписанную молитву, то прежде, чем попрощаешься, потрудись».
Катада говорил: «Всевышний повелел ему по окончании предписанной молитвы трудиться, вознося моления свои к Господу».

- Иные говорили, что смысл таков: Когда завершишь джихад против врагов, трудись и усердствуй в поклонении Господу твоему.

Так, ал-Хасан говорил: «Всевышний повелел ему по окончании похода усердствовать в молениях и поклонении».

Ибн Зайд сказал: «Когда завершишь джихад, сражаясь с бедуинами, трудись в поклонении Аллаху».

- Иные говорили, что смысл таков: Когда завершишь мирские дела, трудись в поклонении Господу твоему.

Так, Муджахид говорил: «Когда завершишь мирские дела, трудись, то есть молись».

Еще Муджахид говорил: «Когда покончишь с мирскими делами и встанешь на молитву, то все желания и помыслы сосредоточь на Нем».

Наиболее верным является мнение, что Всевышний Аллах повелел Своему пророку, когда тот закончит все свои прочие дела, мирские или иные, трудиться в поклонении Ему, прося у Него то, что ему нужно. Он никак не определил, что именно он должен закончить — молитву, джихад, мирские дела, а значит, все это охватывает сказанное, не выделяя специально что-то одно.

Ибн Касир: Когда завершишь мирские дела, покончишь со всеми мирскими заботами, трудись в поклонении Ему, молись Ему прилежно, забыв обо всем и устремив к Нему все мысли и желания.

Об этом хадис, верность которого признана всеми: «Не будет молитвы рядом с едой. Не будет ее, и когда заботят две мерзости[23]».

Есть еще другой хадис: «Если вы творите молитву, и тут принесли ужин, начинайте ужинать».

Муджахид говорил: «Когда завершишь мирские дела и встанешь на молитву, трудись ради своего Господа».

В другой передаче от него: «Когда встаешь на молитву, трудись ради того, в чем нуждаешься».

От Ибн Мас‘уда передают: «Когда завершишь обязательные молитвы, то трудись в ночной молитве».

---

[23] Две мерзости (*al-akhbathān*) — это моча и кал. Имеется в виду: когда человек испытывает ту или другую нужду.

‘Али ибн Аби Талха передавал от Ибн ‘Аббаса: «“*трудись*” — в молении (*du‘ā*)».

Зайд ибн Аслам и ад-Даххак говорили: «Когда завершишь дела джихада, трудись в молитве».

Замахшари: Могут спросить, а как эти слова связаны с тем, что ранее? Ответ: Перечислив Свои прежние благодеяния и обещав будущие, Он побуждает к благодарности и усердию в поклонении, чтобы, завершив одну молитву, он начинал бы новую.

От Ибн ‘Аббаса передают: «Завершив предписанную молитву, усердствуй в молении».

От ал-Хасана передают: «Завершив поход, усердствуй в поклонении».

От Муджахида передают: «Завершив мирские дела, трудись в молитве».

От Ша‘би передают, что, увидев человека, который тащил камень, он сказал: «Это не пустое занятие. Пустое — это когда человек сидит без дела или занимается тем, что ему не нужно в делах религии или мирских делах, по глупости, вздорности ума или беспечности».

От ‘Умара передают: «Не люблю, когда кто-то в праздности, без цели в этом мире или мире ином».

Абу Сам‘ал читал *farightu* вместо *faraghtu*, но это — не форма правильного языка.

Из диковинных чтений — то, что передают от одного рафидита[24]. Он читал *inṣib* вместо *inṣab* в смысле: «Установи имамат ‘Али»[25]. Однако если бы это было допустимо для рафидита, то и для насибита[26] было бы допустимо читать так же, но в другом смысле, понимая это как повеление возненавидеть ‘Али и стать враждебным к нему[27].

---

24 Так часто называли шиитов в суннитской среде.

25 Речь идет о том, что глаголы от одного корня имеют разное значение: *naṣaba/yanṣibu/inṣib* — «устанавливать, воздвигать», *naṣiba/yanṣabu/inṣab* — «трудиться, усердствовать, напрягаться».

26 Так часто называли противников ‘Али и его потомков.

27 У глагола *naṣaba/yanṣibu/inṣib* есть еще одно значение — «замышлять зло, строить козни, быть враждебным».

Ибн ‘Араби: Первое — богословы и комментаторы согласны в том, что смысл айата таков: Завершив молитву, вставай на новую, без лени и вялости. Однако они расходились во мнениях, что именно имеется в виду, высказывая четыре суждения:

1) завершив обязательные молитвы, вставай на ночную молитву;
2) завершив предписанную молитву, усердствуй в молениях;
3) завершив дело джихада, поклоняйся Господу своему;
4) завершив мирские дела, обращайся к делам мира иного.

Из диковинных новоизобретенных чтений этого айата — чтение *anṣib* «назначь»[28]. Полагали, что это чтение имеет следующий смысл: «Назначь имама, который будет преемником». Это чтение — вздорное и по форме, и по смыслу, ведь Пророк никого не назначил преемником (*lam yastakhlif aḥadan*).

А некоторые невежественные люди читали *fa-nṣabb* с удвоением *bā'* в значении: когда завершишь поход, направляйся в свой город[29]. Это чтение также неправильное, так как оно расходится с общим мнением чтецов, но смысл — правильный, поскольку сам Пророк сказал: «Путешествие — это вид пытки. Ни поспать, ни поесть, ни попить. Когда кто-то из вас завершил свои дела, пусть возвращается домой, к родным».

Худшие из людей, заслуживающие самого сурового наказания, — это те, кто исходит из правильного смысла, а под него подстраивает и чтение, и предания. Получается, что он лжет на Аллаха, лжет на Его посланника. Кто может быть хуже?!

Второе — от Шурайха передают, что он увидел людей, которые пели и плясали в день праздника, и сказал: «Законодатель этого не велел», однако тут есть нестыковка. Есть свидетельства,

---

[28] Ибн Араби упоминает еще одно чтение — *anṣib* от глагола четвертой породы *anṣaba* «устанавливать, назначать». Из обсуждения этого варианта ясно, что он тоже возник в шиитской среде.

[29] Это чтение предполагает, что здесь употреблен глагол седьмой породы от другого корня — *inṣabba* «литься, течь, набрасываться и т.д., в том числе направляться».

что эфиопы плясали со щитами и мечами в праздник в мечети, а Пророк наблюдал.

Еще предание. Абу Бакр пришел в дом посланника Аллаха к ‘Аише, а у нее были две рабыни ансаров, которые пели. Тогда Абу Бакр сказал: «Это что же, флейта (*mizmār*) шайтана в доме посланника Аллаха?» Тот ответил: «Оставь их, Абу Бакр. Ведь это день праздника».

Стих 8: «К Господу твоему устремись»:

Джалалайн: *irghab «стремись»* — будь покорным, возноси мольбу (*taḍarra‘*).

Табари: Всевышний говорит: Мухаммад, устремляй свои помыслы к Господу и ни к кому иному в отличие от этих многобожников, которые свои желания и чаяния обращают к идолам и божкам.

Это же говорили и толкователи.

Так, Муджахид говорил: «Все чаяния и помыслы устремляй к Аллаху».

В другой передаче он же добавлял к этому: «...когда встаешь на молитву».

Конец толкования суры «Разве Мы не раскрыли».

Ибн Касир: Саури говорил: «Все чаяния и помыслы устремляй к Аллаху, велик Он и славен».

Конец толкования суры «Разве Мы не раскрыли», а Аллаху — слава!

Замахшари: Устремляй все свои помыслы только к Нему, не проси ничего, кроме Его благоволения, полагаясь на Него.

От Пророка передают: «Кто читает “Разве Мы не раскрыли...”, тот как будто пришел ко мне, когда я в заботах, и развеселил меня».

СУРА № 95

«СМОКОВНИЦА»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Сура мекканская, однако Суйути в Джалалайн упоминает мнение, что эта сура мединская[1].

№ 94 — 27 слов, 102 харфа

№ 95 — 34 слова, 162 харфа

№ 96 — 72 слова, 288 харфов

В порядке трех сур можно заметить скорее принцип возрастающей, чем убывающей длины. Значит, **место суры в своде** определено с учетом каких-то иных соображений.

Суйути фактически предлагает два объяснения места суры в своде[2].

Первое объяснение: сура имеет смысловые связи с сурами «Солнце» и «Город», однако ее отодвинули и поставили после блока сур «Ночь», «Утро», «Разве Мы не раскрыли»:

«В суре "Солнце" было сказано ранее: "*И душой и тем, что ее выровняло*" (91:7). В этой же суре это разъяснено более подробно (95:4-5)[3].

---

1 Издатель трактата Суйути «Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул» уточняет, что мединской эту суру считали Ибн 'Аббас и Катада. Основания для такого скорее всего несостоятельного утверждения нам не известны.

2 Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 139–140.

3 Строго говоря, параллелью к (91:7) является только один айат (95:4), и утверждение о большей подробности упоминания не выглядит убедительным. Однако связь между двумя айатами достаточно очевидна.

Сура также связана с сурой “Город” (№ 90) за счет слов “*И этим городом безопасным*” (95:3)[4], сура же “Город” должна стоять рядом с сурой “Заря” (№ 89)[5].

Однако данная сура отодвинута и поставлена после трех сур, которые более соответствуют друг другу (№ 92, 93, 94)[6]».

Второе объяснение: сура стоит после суры 94, потому что она связана с ней по смыслу.

«Шейх Тадж ад-Дин ибн ‘Атааллах ас-Сакандари передавал тонкое наблюдение, сделанное шейхом Абу-л-‘Аббасом ал-Мурси, который говорил: “Однажды я читал "Клянусь смоковницей и оливой", пока не дошел до айатов 4-5. Я задумался над смыслом этих айатов, и Аллах открыл мне их смысл: Мы сотворили человека лучшим сложением в том, что касается его духа и разума. Потом же вернули его ниже нижайших в отношении души и страстей”.

Я говорю: Это наблюдение объясняет место суры после суры “Разве Мы не раскрыли”. В той суре сообщается, что грудь Пророка была раскрыта, а это означает совершенство разума его и духа. Ведь место того и другого — сердце, а оно находится в груди. В ней говорится также о снятии с Пророка отягчающей ноши, которая проистекает от души и страстей, ведь он защищен (*ma‘ṣūm*) от них, и о возвышении поминания его, когда Он вознес его положение выше всяких подозрений. Итак, сура 94 говорит о единственном уникальном человеке, а за ней следует сура, охватывающая собой всех прочих людей и упоминающая, куда приводит их следование душе и страстям».

Ибн аз-Зубайр говорит[7]: «Эта сура разъясняет и дополняет то, о чем повествуется в двух предшествующих сурах (№ 93 и 94).

Ведь ясно, что человеческие образы различаются по степени совершенства. Совершенство же предполагает “*наилучшее сложение*” (95:4). Различие характера и поведения означает, что один может подняться ввысь и стать образцом, а другие опускаются

---

[4] Суйути имеет в виду мотив города, который связывает две суры.

[5] Суйути говорит о перекличке айатов (89:17-20) и айатов (90:13-16).

[6] Суйути хочет сказать, что сура 92 примыкает к суре 91, а суры 92, 93, 94 тесно связаны смысловыми перекличками.

[7] Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 369—370.

“*ниже нижайших*” (95:5). Каждый делает то, что ему предписано, ср.: “*Если бы Мы пожелали, Мы бы каждой душе дали прямой путь...*” (32:13).

Эта сура указывает на то, что говорится в двух предыдущих сурах о Пророке, которому Аллах дал лучший удел в обеих обителях, в айате (95:4). Затем в ней говорится о тех, кто в силу своего несовершенства опускается “*ниже нижайших*” (95:5). Далее же отмечается, что те, кто “*уверовали и творили добрые дела*” (95:6), идут путем, приближающим их к “*наилучшему сложению*”, и им —“*награда неисчислимая*” (95:6)».

Объяснение Ибн аз-Зубайра фактически совпадает со вторым объяснением Суйути. Разница только в том, что он связывает данную суру не только с сурой 94, но с обеими сурами, где повествуется о Пророке.

Композиция этой небольшой **суры** очень простая. Большая часть текста — это оборот клятвы: собственно клятва (1-3) и ее объект (4-6), к которым добавлена назидательная концовка (7-8):

- Фрагмент 1 (1-3) — Клятвенный зачин: Пророческая история.
- Фрагмент 2 (4-6) — Творение человека и его судьба.
- Фрагмент 3 (7-8) — Концовка: Суд и всемогущество Божие.

Если посмотреть на набор тем, то он соответствует общему плану большинства сур тридцатого джуз’а: история — творение — эсхатология; только каждая из тем дана очень лаконично.

Добавим еще одно замечание. Второй фрагмент суры поразительно похож на одну из самых коротких сур в Коране — суру «Предвечернее время», с которой его сопоставляют Табари[8] и Ибн Касир. Сравним два текста:

---

[8] Табари цитирует ал-Хасана ал-Басри, который прямо указывает на близость смысла между (95:5-6) и (103:1-3).

95:5-6:	103:1-3:
Потом вернем его ниже нижайших,	*[Клянусь предвечерним временем,] Человек в убытке,*
***Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела**, — им награда неисчислимая.*	***Кроме тех, которые уверовали, и творили добрые дела**, и заповедали между собою истину, и заповедали между собою терпение!*

По сути, это вариации на одну и ту же тему — человек проиграл и погиб, если он не уверовал и не творил добрые дела, причем второй тезис частично совпадает дословно. Это утверждение и в том, и в другом случае предваряется клятвами. Различие лишь в том, что в разбираемой суре есть еще вставной айат о сотворении человека «*лучшим сложением*», который Ибн аз-Зубайр и Суйути единодушно соотносят с двумя предшествующими сурами, где говорится о достоинствах Пророка. В результате получается, что утверждение в суре 103 носит всеобщий характер и касается каждого человека, а в суре 95 — из этого утверждения выделен особо Пророк. Остается еще вопрос о том, почему один текст — это фрагмент суры, а другой — обособлен в самостоятельную суру. Вопрос есть, но однозначного ответа у меня нет. Есть только предположение, что ряд клятв в суре 95, если принимать их не буквальное, а символическое толкование (см. ниже), выделяет не одного Мухаммада, а целый пророческий ряд, тем самым подчеркивая, что пророки — это особые люди, высший разряд их.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Фрагмент 1 (1–3): Клятвенный зачин: Пророческая история

1. *Клянусь смоковницей и масличной,* — وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (١)

2. И горою Синин, وَطُورِ سِينِينَ (٢)

3. И этим городом безопасным! وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣)

Клятвенный зачин в этой суре состоит из трех айатов, но четырех предметов клятвы. Предметы клятвы достаточно разнородны: два плода, одна гора, один город, или — по-другому — два плода и два места. С самого начала намечаются две линии толкования.

Первая интерпретация ориентируется на прямой, буквальный смысл слов, называющих предметы клятвы, и фактически не усматривает в этих предметах единого в смысловом отношении ряда, реализующего некий символический образ. Это толкование, по-видимому, более раннее, с которого начиналось осмысление зачина суры.

Согласно ему, смоковница и маслина — это именно плоды, упомянутые в силу их особого значения. Табари, Замахшари и Ибн ʻАраби выбрали для первого айата именно это толкование, Суйути в Джалалайн приводит его первым, и только Ибн Касир сохраняет нейтралитет. Из ссылок у Табари и Ибн Касира следует, что это понимание восходит к поколению последователей (Муджахид, ʻИкрима, ал-Хасан ал-Басри, Калби).

Гора при таком толковании — это некая гора, причем не обязательно гора Синай, а скорее каждая гора, покрытая растительностью, и слово *sīnīn* — это не имя собственное, а эпитет. Это мнение, которое не выбрал для второго айата ни один из комментаторов, по ссылкам у Табари восходит практически к тому же кругу лиц из поколения последователей (Муджахид, ʻИкрима, Катада, Калби).

В третьем айате «этот город безопасный» практически единодушно отождествляется с Меккой.

Вторая интерпретация. Трудно отделаться от ощущения, что упоминание родного города Пророка в откровении, данном ему, сразу после двух сур, ему посвященных, не может не носить особого символического смысла, и возможно, с этого ощущения и начи-

нается вторая, символическая, линия толкования. Поскольку гора Синин, согласно основному толкованию, это гора Синай, связанная с Мусой (Моисеем), то символическое толкование ориентируется на отражение пророческой истории как центра священной истории ислама. Задача только в том, чтобы увидеть, как в этот ряд встраиваются смоковница и маслина. Решение комментаторов: эти плоды — знаки, символы особых мест, связанных с историей неких пророков. Сами места, символизируемые двумя плодами, отождествляются с какими-то из трех объектов, имеющих в этой истории особое значение, — с городами, горами или храмами (*masjid*). Первые два из них подсказаны айатами 2 и 3. Суть этих толкований состоит в осмыслении череды гор, или городов, или храмов как символического, образного отражения череды главных и наиболее значимых пророков. Три образа нередко накладываются друг на друга, соединяются в единые сложные образы. Ведь Дамаск — это и город, и гора, и храм (сначала церковь, потом мечеть). Иерусалим — это и город, и храмовая гора, и храм (причем иудейский, на месте которого потом были воздвигнуты мусульманские святыни). Мекка — это и город, и гора (вспомним хотя бы гору Хира', где было дано первое откровение и откуда Мухаммад прочел свою первую публичную, «нагорную», проповедь), и храм (Ка'ба, которая связана в Писании и предании ислама с именами Адама, Ибрахима и Мухаммада). Правда, гора Синай — это одновременно храм (церковь и монастырь Сан-Катрин, известные уже во времена пророка Мухаммада, и мечеть; и то, и другое существует и по сей день)[9], но не город. Точно так же гора Ал-Джуди, где, как упоминается в Коране (11:44), остановился ковчег Нуха, которая называется также и храмом Нуха, никак не город. Естественное продолжение ряда, включающего в себя Мухаммада и Мусу, — это прежде всего 'Иса, но также упоминаются и Ибрахим, и Нух. Есть и иные версии, но они, насколько можно судить, носили маргинальный характер. В любом случае три главные фигуры в вы-

---

[9] На Синае нет и не может быть иудейского святилища, поскольку в иудаизме считается, что точно локализовать гору дарования Торы среди горного массива нельзя, и это не случайно, ведь иначе она могла бы стать предметом поклонения, то есть идолопоклонства.

страиваемом пророческом ряду — это Муса, ʻИса и Мухаммад, основатели трех авраамических монотеистических религий.

Все эти символические интерпретации — это продукт рациональной работы комментаторов. Опираясь на знаки, расставленные в тексте, и на краткие высказывания ранних толкователей, они сумели разглядеть за внешне простым неупорядоченным рядом предметов клятвы порядок, отражающий самый центр священной истории ислама. А подобная символическая интерпретация, как мы отметили выше, хорошо согласуется с противопоставлением этой суры одной или двум предыдущим, которое отмечают Ибн аз-Зубайр и Суйути, подчеркивающие, что Пророк как воплощение человеческого идеала выделен среди прочих людей. Она расширяет противопоставление, сосредоточивая внимание на пророках как особом классе людей.

Стих 1: «Клянусь смоковницей и маслиной»:

ЛЕКСИКА: Слово *tīn* «смоква, смоковница»[10] употреблено в Коране один раз, только в этой суре.

Слово *zaytūn* «маслина, олива» употреблено в Коране, помимо данного айата, пять раз. Четыре раза оно встречается в перечислении плодов земных, которые Бог дал человеку в пропитание (6:99, 6:141; 16:11; 80:29). Один раз его употребление явно имеет особое символическое значение, поскольку речь идет о масличном (оливковом) дереве, не западном и не восточном, от которого зажигается Божественный свет (24:35)[11].

---

[10] Другие названия — инжир, фига, винная ягода.

[11] Примечательно, что смоковница и маслина довольно часто упоминаются вместе в Библии, причем как в Ветхом Завете, так и в Новом Завете. Вот некоторые контексты: Ветхий Завет: 1 Паралипомен 27:28 (в перечислении начальников над имением царя Давида): «...над **маслинами** и **смоковницами** в долине — Баал-Ханан Гедеритянин...»; Аввакум 3:17-18: «Хотя бы не расцвела **смоковница** и не было плода на виноградных лозах, и **маслина** изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, — но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего»; Аггей 2:19: «есть ли еще в житницах семена? Доселе ни виноградная лоза, ни **смоковница**, ни гранатовое дерево, ни **маслина** не давали

Таким образом, маслина, а значит, и смоковница могут — по аналогии с другими местами в Коране — быть употреблены в данном контексте либо в своем прямом конкретном значении (плод или дерево, его дающее), либо в переносном символическом значении, обозначая некое место, значимое в истории ближневосточного монотеизма. Первое предположение, как мы видели, имеет параллель в библейском тексте, где при всей символической нагрузке образов первое, прямое значение обоих слов — это соответствующие плоды. Второе предположение подкрепляется тем обстоятельством, что третьим элементом ряда выступает гора Синай (Синин), знаковое место в пророческой истории. Эта связь, судя по всему, была осознана очень рано. Так, Табари цитирует высказывание Ибн ʻАббаса, который прямо ставил все три объекта клятвы в единый ряд, говоря, что это три храма. Он же приводит слова ʻИкримы, который утверждал, что под смоквой и маслиной имеются в виду две горы, явно согласуя свое понимание с третьей горой, названной во втором айате. Суйути в Джалалайн и Замахшари упоминают толкование первого айата как указывающего на две горы в числе возможных пониманий. Добавим еще, что четвертым элементом ряда выступает «город безопасный», по общему мнению комментаторов — Мекка.

Джалалайн: Это два съедобных плода либо две горы в Шаме[12], где произрастают эти плоды.

плода; а от сего дня Я благословлю их»; Новый Завет: Иаков 3:10-12: «Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть. Течет ли из одного отверстия источника сладкая и горькая [вода]? Не может, братия мои, **смоковница** приносить **маслины** или виноградная лоза **смоквы**. Также и один источник не [может] изливать соленую и сладкую воду».

[12] Термин «Аш-Шам» в современном употреблении обозначает Сирию или же только Дамаск, но в классический период мусульманской истории Аш-Шам включал в себя также Палестину, Ливан, Иорданию и ряд смежных территорий, включая даже некоторые районы Ирака. Поэтому, какой именно смысл вкладывал в этот термин Суйути, точно сказать невозможно, поскольку по временам он охватывал все земли, где разворачивалась священная история ислама и других монотеистических религий, за исключением Египта.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно понимания этих слов.

— Одни говорили: под смоковницей понимается то, что едят, а под маслиной — то, из чего давят масло.

Так говорили ал-Хасан и Муджахид.

Муджахид в другой передаче говорил: «Это плоды, которые едят».

‘Икрима говорил: «Это те смоквы и маслины, что вы едите».

Еще он говорил: «Это ваши смоквы и маслины».

То же говорили и Хусайф, и ал-Хасан.

Калби говорил: «Это — то, что вы видите».

— Иные говорили, что *tīn* «смоковница» — это Дамасская мечеть, а *zaytūn* «олива» — это святилище Иерусалима (Байт ал-Макдис)[13].

Так говорил Ка‘б.

Катада же говорил: «*tīn* — это гора, на которой стоит Дамаск, а *zaytūn* — гора, на которой стоит Иерусалим».

Ибн Зайд говорил: «*tīn* — это мечеть Дамаска, а *zaytūn* — храм[14] Илии (*īliyā’*)[15]».

‘Икрима говорил: «Это две горы».

— Иные же говорили, что *tīn* — это храм Нуха, а *zaytūn* — храм Иерусалима.

Так, от Ибн ‘Аббаса передают, что *tīn* — это храм Нуха, который был построен на горе Ал-Джуди[16], а *zaytūn* — это Байт

---

[13] Термин «Байт ал-Макдис» может употребляться как синоним «Ал-Кудс», арабского названия Иерусалима, и как название святилища или Храмовой горы, где находился Иудейский храм и где ныне стоят мечеть Ал-Акса и Купол скалы и другие святыни.

[14] В арабском тексте здесь и далее у Табари и у других комментаторов употребляется одно слово — *masjid*, которое мы по контексту переводим либо как «мечеть», либо как «храм».

[15] Другое название Иерусалима в арабских источниках.

[16] Гора Ал-Джуди упоминается в Коране (11:44) как место, где встал ковчег Нуха после потопа. Локализация Ал-Джуди определяется по-разному. Считалось, что это гора в Аравии либо в Турции на границе с Ираком, где и сейчас есть горный массив с таким названием. Иногда ее отождествляли с Араратом.

ал-Макдис. Он же говорил: «Утверждают, что смоква, маслина и гора Синин — это три храма»[17].

Мы полагаем, что правильное мнение таково: *tīn* — это то, что едят, а *zaytūn* — это то, из чего давят масло. Ведь эти значения хорошо известны арабам, а горы, которая носит название *tīn*, никто не знает, равно как и горы под названием *zaytūn*. Правда, кто-то может сказать, что Всевышний поклялся смоквой и маслиной, но имеется в виду клятва местом, где растет инжир, и местом, где растут маслины, даже если прямого указания на верность такого утверждения в откровении нет. Ведь Дамаск известен как место, где растет инжир, а Байт ал-Макдис — как место, где растет маслина.

Ибн Касир: Толкователи имели много разных мнений относительно того, что имеется в виду.

Говорили, что под смоковницей имеется в виду мечеть Дамаска, или сам этот плод, или гора, где он растет.

Куртуби говорил, что это храм обитателей пещеры[18].

'Ауфи передавал от Ибн 'Аббаса, что это храм Нуха, расположенный на горе Ал-Джуди.

О маслине Ка'б ал-Ахбар, Катада, Ибн Зайд и другие говорили, что это святилище Иерусалима (Байт ал-Макдис), а Муджахид и 'Икрима говорили, что это та маслина, из которой давят масло.

Замахшари: Аллах клянется этими плодами, ибо это два чуда среди всех видов плодовых деревьев.

Рассказывают, что посланнику Аллаха принесли блюдо смокв, и он поел, а потом сказал своим сподвижникам: «Ешьте. Если бы я сказал, что некий фрукт снизошел из рая, то имел бы в виду этот, ибо райские фрукты не имеют косточек. Ешьте же, от него проходят опухоли и излечивается подагра».

Му'аз ибн Джабал шел мимо оливкового дерева, взял с него веточку, чтобы почистить зубы, и сказал: «Я слышал, как послан-

---

17 При таком толковании получается следующий пророческий ряд: Нух (гора Ал-Джуди) — 'Иса (Иерусалим) — Муса (гора Синай).

18 Рассказ об обитателях пещеры см.: сура 18 «Пещера». В таком случае локализацию упоминаемого святилища вряд ли можно точно установить.

ник Аллаха сказал: "Это — хорошая зубочистка. Олива — дерево благословенное: приводит в порядок рот и удаляет дупла". А еще я слышал, как он сказал: "Это — моя зубочистка (*siwāk*) и зубочистка пророков до меня"»[19].

От Ибн 'Аббаса передают, что он сказал: «Имеется в виду эта ваша смоковница и эта маслина»[20].

Говорили, что это две горы из священной земли (*arḍ muqaddasa*), которые на сирийском языке называются *ṭūr tīna* и *ṭūr zīta*, ибо на них растут смоквы и маслины.

Говорили, что *tīn* — это горы между Хулваном[21] и Хамазаном[22] (что в Персии), а *zaytūn* — горы Шама, ибо на одних растет один из этих плодов, а на других — другой.

Ибн 'Араби: Говорили, что это следует понимать буквально.

Говорили также, что под *tīn* имеется в виду Дамаск, или его гора, или его мечеть. Однако от буквального смысла (*ḥaqīqa*) отказываются в пользу иносказательного (*majāz*) только при наличии указания на это.

Аллах клянется маслиной, чтобы стали ясными ее великие достоинства.

---

[19] Этот хадис хорошо согласуется с толкованием набора предметов клятвы как указания на череду пророков.

[20] Можно заметить, что, как это часто бывает в комментариях, ссылкой на Ибн 'Аббаса подтверждают оба толкования — и буквальное, и символическое.

[21] В настоящее время это название носит город Хелуан (Хулван) в Египте, однако во времена Замахшари, как указывает Йакут в «Му'джам ал-булдан», так назывались несколько населенных пунктов — в Иране, Ираке и Египте, поэтому однозначно сказать, какой из них имел в виду комментатор, трудно.

[22] Хамазан (или Хамадан) — город в Иране. Трудно предположить, что Замахшари имел в виду египетский Хелуан, ибо тогда получится, что он говорит о горах, расположенных где-то между Египтом и Ираном, а такое утверждение практически ничего не говорит о локализации этих гор. Скорее он имел в виду иракский или персидский Хулван, и тогда цитируемое им мнение означает, что смоковница указывает на место где-то на границе Ирака и Ирана или в самом Иране, а маслина — в Сирии. Другими словами, Иран входит в карту мест, упоминаемых в Коране. Такое утверждение для Замахшари, жившего в Хорезме, вполне объяснимо.

В силу того что это дар Всевышнего, в котором заключены великие блага, с маслин положен закат. Однако многие ученые избегали прямо высказывать это, опасаясь, что правители по своему произволу злоупотребят средствами от заката в свою пользу, как предупреждал об этом тот, кто всегда верен, да благословит его Аллах и приветствует. Вот ученые и не желали открыть им путь к расхищению чужих средств.

Тем не менее человек обязан из благ, данных ему Всевышним, отдавать положенную часть.

Шафи‘и говорил, что, исходя из вышеназванной причины или какой-то другой, нет заката с маслин, однако правильное мнение — что с них дается закат.

Стих 2: «И горою Синин»:

ЛЕКСИКА: Слово *sīnīn* встречается в Коране один раз, только в этом айате.

В Коране есть два слова со значением «гора» — *jabal* (мн. ч. *jibāl*) и *ṭūr* (встречается только в ед. ч.).

Первое слово — арабское, второе — явно заимствованное. Не случайно все комментаторы в толковании слова *ṭūr* употребляют слово *jabal*. Другими словами, редкое слово толкуется через его общепонятный синоним[23]. На это же указывает и отсутствие множественного числа, которое не встречается в тексте Корана и не приводится в словарях. Вот что пишет в «Лисан ал-‘араб» Ибн Манзур: «*ṭūr* — это *jabal*, ...на сирийском языке оно звучит *ṭūrā*, ...а в речи арабов ему соответствует *jabal*». На то, что это слово не из арабского языка, указывали такие авторитеты, как Джавалики, Ибн Кутайба и другие. Суйути считал, что слово *ṭūr* происходит из сирийского языка, однако указывал, что некоторые считают его набатейским словом[24].

---

[23] Это может служить косвенным свидетельством того, что слово было не вполне знакомо арабам и не очень распространено в доисламском арабском языке.

[24] См.: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden, 2007. С. 206–207. Можно указать еще одну параллель из Библии — слово *tsor* «скала», которому в библейском арамейском соответствует слово *ṭur*; см., например, Исход 17:6; 33:21.

Дистрибуция двух слов весьма примечательна. Слово *jabal* намного более частотно, хотя в основном в форме множественного числа (33 раза из 39). Это слово обозначает горы как часть мироздания, которая входит в его основной костяк (небо — горы — земля), см. (33:72; 78:7; 79:32; 88:19). Это твердыня, которая может служить убежищем, в которой можно высекать дома (7:74; 15:82; 16:68; 16:81; 26:149). Не случайно сын Нуха решил было спастись от потопа на горе (11:43), но это ему не помогло. Горы поражают своим размером, своей высотой, своим величием (11:42; 17:37; 24:42). Однако их величие — ничто по сравнению с величием и могуществом Аллаха; горы поклоняются Ему (22:14). Явление Господа (или Корана) обращает гору в прах (7:143; 59:21), Он может поднять гору в небо как тучу (7:171). Аллах может подчинить горы кому пожелает, например Дауду (21:79; 34:10; 38:18). Когда наступит конец света, Аллах сдвинет горы с мест (18:47; 27:88; 52:10; 81:3), развеет их прахом (20:105; 56:5-6; 77:10), сокрушит их вместе с небом и землей (19:90; 69:14). Горы в тот день станут как шерсть расщипанная (70:9; 101:5), как холм сыпучий (73:14), превратятся в мираж (78:20). Хотя несколько раз горы (*jibāl*) упоминаются в связи с пророками: Ибрахимом (2:260), Нухом (11:43), Мусой (7:143), сами горы никак не конкретизированы, это просто какие-то горы.

Слово *ṭūr* встречается в Коране гораздо реже, всего 10 раз. В одном контексте прямо названа гора Синай (23:20)[25], в нашем контексте говорится о горе Синин (95:2). Хотя не все комментаторы однозначно отождествляют Синин с Синаем, доминирующее толкование именно таково, и, судя по всему, оно верное, а особая форма слова обусловлена потребностями рифмы, что в Коране бы-

[25] В этом айате: «*И дерево, которое растет на горе Синай и дает масло и приправу для вкушающих*» — упоминаемое дерево толкуется как оливковое дерево, связывая, таким образом, маслину, упомянутую в первом айате, и гору Синай. Однако никто из комментаторов не приводит этого айата в качестве параллельного места и не упоминает о возможной связи этих двух предметов клятвы.

вало не раз[26]. В восьми остающихся употреблениях слова название горы не упоминается. Однако в семи контекстах (2:63, 2:93; 4:154; 19:52; 20:80; 28:29, 28:46) речь явно идет о горе Синай, согласно единому мнению всех комментаторов. Лишь в одном контексте (52:1), давшем название суре, речь в принципе может идти о любой горе, хотя доминирует понимание, что и тут имеется в виду гора Синай.

Джалалайн: Это гора (*jabal*), на которой Всевышний Аллах говорил с Мусой[27], а значение слова *sīnīn* — «благословенный» или «покрытый плодовыми деревьями[28]».

Табари: Толкователи высказывали разные мнения о том, что это значит.

— Одни говорили, что это гора (*jabal*) Мусы ибн ʻИмрана, мир ему и благословение Аллаха, и храм его[29].

От Катады передавали, что некто сказал Ибн ʻУмару: «Я хочу посетить Байт ал-Макдис и гору Синин». Он же ответил: «Не ходи на гору Синин. Не хотите же вы почитать памятные места, связанные с каким-то пророком, только если ступали на них»[30].

Сам Катада говорил, что это храм Мусы.

Ал-Хасан и Каʻб говорили, что это гора (*jabal*) Мусы.

Ибн ʻАббас говорил, что *ṭūr sīnīn* — это та самая гора (*aṭ-ṭūr*).

Ибн Зайд говорил, что это храм горы (*masjid aṭ-ṭūr*).

---

[26] Суйути в «Совершенстве в коранических науках» в главе о коранической рифме (глава 59) прямо приводит этот пример в подтверждение того, что в Коране форма слова, стоящего в рифме, может быть изменена под звучание рифмы. Перевод этой главы включен в седьмой выпуск «Совершенства» Суйути.

[27] Иначе говоря, гора Синин — это гора Синай.

[28] Другими словами, Суйути, с одной стороны, говорит, что гора — это Синай, а с другой — что слово *sīnīn* является не названием, а эпитетом.

[29] Не совсем ясно, о чем именно идет речь; см. выше.

[30] Можно отметить некоторые параллели со словами Ибн ʻУмара в родственных религиозных учениях. Так, в иудаизме посещение Синая и поклонение горе Моисея расценивается как идолопоклонство, в Евангелии от Иоанна сказано: «Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Иоанн 20:29).

— Иные говорили, что *ṭūr* — это любая гора (*jabal*), покрытая растительностью, а *sīnīn* — значит «хорошая» (*ḥasan*).

Так, ʻИкрима говорил, что *sīnīn* на эфиопском языке значит «хороший», и эфиопы о каждой хорошей вещи говорят *sīnā sīnā*.

Еще он говорил, что *sīnīn* обозначает гору, на которой растительность такая же, как на равнине.

В другой передаче он говорил, что *sīnīn* значит «хорошая», на которой растет то же, что растет на равнине.

Калби говорил, что *ṭūr* — это гора, покрытая деревьями.

ʻАмр ибн Маймун рассказывал, что он молился во время вечерней молитвы позади ʻУмара ибн ал-Хаттаба. Тот прочел (95:1-2) и сказал: *ṭūr* — это гора (*jabal*).

Муджахид говорил, что *ṭūr* — это гора (*jabal*)[31].

— Иные говорили, что *ṭūr* — это гора (*jabal*), *sīnīn* — значит «хорошая, благословенная» (*ḥasan mubārak*).

Так говорил Муджахид, а Катада говорил, что это благословенная гора в Шаме.

По моему мнению, самое правильное мнение — суждение тех, кто говорил, что речь идет об известной горе, поскольку *ṭūr* — это гора (*jabal*) с растительностью, а *sīnīn* — это ее название, ибо эти слова образуют идафу. Если бы *sīnīn* было определением к *ṭūr*, как говорят те, кто полагает, что значение слова — «хороший» или «благословенный», то слово *ṭūr* было бы в неопределенном состоянии, поскольку имя и его определение, как правило, не образуют идафу, если нет на то серьезного основания.

Ибн Касир: Каʻб ал-Ахбар и другие говорили, что это гора (*jabal*), на которой Аллах говорил с Мусой.

Замахшари: *ṭūr* — гора (*jabal*), а *sīnīn*, с которым *ṭūr* образует идафу, — это название места (*buqʻa*).

---

[31] Толкование, возводимое к Муджахиду, — это объяснение слова, а не объекта, который оно обозначает. Другими словами, редкое и необычное слово толкуется через его общеупотребительный и общепонятный синоним.

Стих 3: «И этим городом[32] безопасным!»:

Джалалайн: Это Мекка, в которой люди были в безопасности и до ислама, и при исламе.

Табари: *amīn* — значит *āmin* «безопасный», как сказано: *«Разве они не видели, что Мы устроили харам безопасным (āminan), а людей вокруг них хватают?..»* (29:67)[33]

Имеется же в виду под «городом безопасным» Мекка.

То же самое говорили и толкователи.

Ибн ʻАббас, Муджахид, ʻИкрима, Катада, Ибрахим [ан-Нахʻи] говорили, что это Мекка.

Каʻб, ал-Хасан, ʻИкрима говорили, что имеется в виду «заповедный город» (*al-balad al-ḥarām*), а Ибн Зайд — что «заповедная мечеть» (*al-masjid al-ḥarām*).

Ибн Касир: Это — Мекка. Так утверждали Ибн ʻАббас, Муджахид, ʻИкрима, ал-Хасан, Ибрахим ан-Нахʻи, Ибн Зайд, Каʻб ал-Ахбар. Насчет этого разногласий нет.

Некоторые имамы добавляли, что речь идет о трех местах, в каждое из которых Аллах посылал пророка-посланника (*nabiyy rasūl*), наделенного властью и принесшего великий закон.

Первое из них — место смоковницы и маслины, то есть Байт ал-Макдис, куда был послан ʻИса, сын Марйам, мир ему[34].

Второе — гора Синин, то есть гора Синай, где Господь говорил с Мусой ибн ʻИмраном.

---

[32] См. сведения об употреблении слова «город» в Коране в комментарии к (90:1).

[33] Смысл толкования *amīn* через однокоренное слово *āmin* «безопасный» в следующем: поскольку первое значение *amīn* «верный, надежный, честный» и лишь второе — «безопасный, благополучный», то толкование направлено на то, чтобы уточнить, что имеется в виду второе, а не первое значение слова.

[34] Отметим, что в этом толковании смоковница и маслина объединены вместе (вспомним приведенные выше примеры из Библии) как указание на одно место и одного пророка, и число символических указаний точно соответствует трем главным фигурам ближневосточного монотеизма. Это, кстати, может указывать на чисто рациональную выстроенность данной интерпретации.

Третье — Мекка, тот «город безопасный», где, кто бы ни вошел, был в безопасности, тот город, куда был послан Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует.

Говорили еще, что в конце Торы упоминаются эти же три места (Второзаконие 33:2)[35]:

«Господь пришел от Синая, открылся им от Сеира, воссиял от горы Фарана...»;

«пришел от Синая» — то есть оттуда, где Он говорил с Мусой ибн ʻИмраном;

«воссиял (!) от Сеира» — то есть с горы Байт ал-Макдис, куда был послан ʻИса;

«открылся от горы Фаран» — то есть горы Мекки.

Причем Он упомянул эти три места в порядке от достойного к достойнейшему и к наидостойнейшему[36].

Замахшари: *balad* — Мекка, да охранит ее Аллах.

Смысл же клятвы всеми этими вещами — указание на честь этих благословенных мест и то добро и благословение, которое проявилось в них в том, что в них жили пророки и праведники (*ṣāliḥūn*).

Места, где росли смоковница и маслина, — места, куда уезжал (*mahājir*)[37] Ибрахим и где родился и вырос ʻИса. *ṭūr* — это место,

---

35 Речь идет о предпоследней главе последней книги Пятикнижия Моисеева. Полный текст этого стиха: «Господь пришел от Синая, открылся им от Сеира, воссиял от горы Фарана, и шел со тьмами святых, одесную Его огнь закона». Перевод дается по синодальному изданию Библии.

36 Согласно еврейским комментариям, от Сеира Господь воззвал к сынам Исава (брат Иакова), от горы Паран (Фаран) – Он воззвал к сынам Ишмаэля, то есть Исмаʻила. Как мы видим, в принципиальном моменте комментарии практически совпадают, поскольку к Исмаʻилу возводят свою генеалогию арабы. Отметим, однако, что замечание комментатора, что перечисление идет «в порядке от достойного к достойнейшему и к наидостойнейшему», то есть Моисей – Иисус – Мухаммад, заставляет задуматься над тем, почему, согласно данному толкованию, где объединяются смоковница и маслина, в Коране порядок другой: Иерусалим (ʻИса) – Синай (Муса) – Мекка (Мухаммад).

37 Употребление этого слова, однокоренного со словом «хиджра», имеет целью подчеркнуть параллель между хиджрой Ибрахима, который был вынужден покинуть родные места, и хиджрой Мухаммада.

где был призван Муса[38]. Мекка — место Дома, который есть руководство для миров и место рождения и призвания посланника Аллаха[39].

Ибн 'Араби: Имеется в виду Мекка, в которой Аллах установил безопасность, как разъяснено в сурах «Семейство 'Имрана», «Паук» и других[40].

На это ссылались те, кто говорил, что под смоковницей имеется в виду Дамаск, а под маслиной — Байт ал-Макдис. Аллах поклялся горою Дамаска, ибо это убежище 'Исы, мир ему, горою Байт ал-Макдис, ибо это место (макам) всех пророков, и Меккой — ибо она память об Ибрахиме и дом Мухаммада[41].

Фрагмент 2 (4–6): Творение человека и его судьба

4. *Мы сотворили человека лучшим сложением.*

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤)

---

[38] См. (19:52; 28:29; 28:46).

[39] Замахшари выбирает тот же принцип толкования: четыре предмета клятвы = трем местам; и ту же географическую идентификацию, но вводит в перечисление четвертого главного пророка — Ибрахима, родоначальника традиции авраамического монотеизма.

[40] См. (3:95-97) и (29:67). Второй из этих контекстов упоминает также и Табари.

[41] В толковании не упомянута гора Синай и, соответственно, Муса, но они явно подразумеваются. Эта интерпретация проводит ту же линию, что и обобщающие толкования Ибн Касира и Замахшари. Правда, три места получаются не за счет того, что два предмета клятвы объединены, а за счет того, что один предмет клятвы не упомянут. Но установка та же — увидеть и показать, что перечень предметов клятвы есть указание на череду пророков как стержень священной истории ислама. В этом отношении данное истолкование дает наиболее обобщающую картину, поскольку два места упоминаются как связанные не с одним пророком: Иерусалим — место всех (!) пророков, Мекка — память об Ибрахиме и Мухаммаде.

5. *Потом вернем его ниже нижайших,*	ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)
6. *Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела, — им награда неисчислимая.*	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)

Стих 4: «Мы сотворили человека лучшим сложением»:

ЛЕКСИКА: Хотя корень *q-w-m* входит в число самых частотных в Коране, слово *taqwīm* встречается в Коране один раз, лишь в этом айате.

Однако идея того, что Аллах сотворил человека в прекрасном образе, выражена в Коране неоднократно, в том числе и через глаголы *sawwā* и *'adala*, см. (75:38; 82:7; 87:2).

Джалалайн: Под человеком имеется в виду род человеческий; *«лучшим сложением»* — соответствующим образу (*ṣūra*) его.

Табари: Это объект клятвы (*jawāb al-qasam*). Катада говорил: «Здесь суть клятв».

В отношении смысла выражения *aḥsan taqwīm* толкователи разошлись во мнениях.

— Одни говорили, что это значит «с соразмерным телосложением (*khalq*) и в наилучшем образе (*ṣūra*)».

Так, Ибн 'Аббас, Ибрахим [ан-Нах'и], Муджахид говорили, что имеется в виду телосложение (*khalq*).

Те же Ибрахим [ан-Нах'и] и Муджахид, а также Абу-л-'Алийа, Катада и Калби говорили, что имеется в виду образ (*ṣūra*).

— Иные говорили: Мы сотворили человека в расцвете его молодости, силы и крепости, лучше и соразмернее чего ничего нет.

Так, ʻИкрима говорил, что *aḥsan taqwīm* обозначает крепость и силу молодости.

А Ибн ʻАббас говорил, что вначале человек созидается молодым.

— Иные же говорили: У всех животных лицо опущено вниз, кроме человека.

Так, от Ибн ʻАббаса передают, что он сказал: «Господь сотворил все живые существа с опущенным вниз лицом, кроме человека».

Наиболее правильное из этих мнений — что человек создан в наилучшем и наиболее соразмерном образе (*ṣūra*).

Ибн Касир: Это объект клятвы, а именно что Всевышний сотворил человека в наилучшем образе (*ṣūra*), с прямым станом, пропорциональными членами, красивыми чертами.

Замахшари: *aḥsan taqwīm* — имеется в виду наилучшая соразмерность его облика (*shakl*) и образа (*ṣūra*), пропорциональность его членов.

Ибн ʻАраби: Аллах не сотворил ничего лучшего, чем человек. Он сотворил его живым, знающим, обладающим силой, волей, речью, слухом, зрением, рассчитывающим наперед (*mudabbir*), мудрым. Все это атрибуты (*ṣifāt*) Господа, и поэтому некоторые ученые говорили, что эти слова означают, что Бог сотворил Адама по Своему образу (*ṣūra*)[42], то есть с теми Своими качествами, которые мы перечислили выше.

Ал-Мубарак ибн ʻАбд ал-Джаббар ал-Азди сообщил мне от кади Абу-л-Касима ʻАли ибн Аби ʻАли, а тот — от своего отца:

ʻИса ибн Муса ал-Хашими[43] очень сильно любил свою жену и однажды сказал ей: «Считай, что ты разведена трижды[44], если ты

---

[42] Ср. Библию (Быт 1: 26): «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...»

[43] Известный военный и государственный деятель при трех первых аббасидских халифах.

[44] Это формула окончательного развода в исламе, когда жену назад вернуть уже нельзя.

не прекраснее месяца». Она встала, затворилась от него и сказала: «Он со мной развелся». Он провел ужасную ночь, а утром поспешил в дом халифа ал-Мансура[45] и рассказал ему, что произошло. Он сказал: «Повелитель правоверных, если мой развод с ней на самом деле действителен, я в отчаянии. Смерть для меня краше, чем жизнь». Ал-Мансур выказал большую озабоченность, пригласил факихов и попросил дать фетву по этому вопросу. Все, кто был там, сказали: «Ты развелся». Только один человек, из учеников Абу Ханифы, промолчал. Ал-Мансур сказал ему: «Почему ты молчишь?» Этот человек произнес: «Во имя Аллаха Милостивого Милосердного» и прочел (95:1-4), а потом сказал: «Повелитель правоверных, человек — это самое лучшее из всего, нет ничего прекраснее его». Тогда ал-Мансур сказал ʻИсе ибн Мусе: «Дело обстоит так, как он сказал. Иди к своей жене». Ей же он послал сказать: «Повинуйся мужу и не являй непослушание. Он с тобой не развелся».

Из этого следует, что человек сотворен прекрасным как своим внутренним миром, так и внешним обликом. Поэтому философы говорили, что человек — это микрокосм (*al-ʻālam aṣ-ṣaghīr*), ибо все, что есть в иных творениях, собрано в нем. Он прекраснее солнца и луны.

И из-за этих великолепных качеств человек возомнил о себе. В нем возобладали неблагодарность и гордыня, и человек сказал: «*Я — Господь ваш высочайший*» (79:24)[46]. Когда же Аллах услышал это от своего раба, Он вернул его «*ниже нижайших*», см. следующий айат.

Стих 5: «Потом вернем его ниже нижайших»:

Суйути приводит в качестве обстоятельства ниспослания этого айата следующее предание, со ссылкой на Табари:

Ибн Джарир передавал через ʻАуфи от Ибн ʻАббаса, который по *поводу «А потом вернем ниже нижайших»* (95:5) говорил:

---

[45] Имеется в виду аббасидский халиф ал-Мансур (754—775).

[46] Это слова Фараона, в которых выражен предел неверия — самообожествление.

«Нижайшие — это те, кто впал в возраст самой презренной дряхлости еще при жизни Пророка. И когда ум их отлетел, о них был задан вопрос. Тогда-то Аллах и ниспослал объяснение, что это плата за то, что творили они, когда еще их ум был при них»[47].

ЛЕКСИКА: Все производные от корня *s-f-l* обозначают либо «низ», либо «то, что ниже», либо «те, кто ниже» и никаких дополнительных коннотаций не имеют.

Само же выражение, построенное из двух однокоренных слов *asfal sāfilīn «ниже нижайших»*, встречается в Коране только один раз.

Джалалайн: *«вернем его»* — некоторых из них;

«ниже нижайших» — это метафора дряхлости и немощи; когда проходит молодость, верующий способен делать много меньше, но он получает награду, по слову Всевышнего в следующем айате.

Табари: Толкователи по-разному истолковывали этот айат.

— Одни говорили, что смысл таков: Потом вернем его в возраст самой презренной дряхлости.

Так говорил Ибн ‘Аббас, который добавлял: «Это значит, что он состарился, и ум его отлетел. "*Нижайшие*" — это те, кто впал в возраст самой презренной дряхлости еще при жизни Пророка. Когда они совсем перестали что-либо понимать, о них был задан вопрос посланнику Аллаха. Тогда-то Аллах и ниспослал объяснение, что это плата им за то, что творили они, когда еще их ум был при них».

‘Икрима и Ибрахим тоже говорили: «Вернем его в возраст самой презренной дряхлости».

Катада говорил: «Вернем его в старческую слабость».

‘Икрима еще говорил: «Немощному старцу не вредит его дряхлость, если Аллах зачел ему лучшее из того, что он совершил».

— Иные говорили, что смысл другой: Потом Мы вернем его в огонь в самом отвратительном облике.

Абу-л-‘Алийа говорил: «В худшем облике — в образе свиньи».

---

[47] См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 485. См. ниже версию этого предания в тафсире Табари.

Муджахид говорил, что имеется в виду огонь, а в другой передаче: «вернем в огонь».

Катада передавал, что ал-Хасан говорил: «Геенна — его убежище», в другой передаче: «вернем в огонь».

Ибн Зайд тоже говорил: «В огонь».

Самое правильное мнение, ближе всего передающее смысл айата, — это мнение тех, кто говорил, что он означает: «Потом Мы вернем его в возраст самой презренной дряхлости», то есть в возраст старцев, выживших из ума, которые потеряли рассудок от старости и дряхлости, ведь выжить из ума от старости — ниже любого, кто пал низко.

Я утверждаю, что это мнение — самое правильное по следующей причине. Всевышний говорит о Своем творении — сыне Адама — и о том, как Он меняет его состояния, выдвигая это как аргумент против тех, кто отрицает Его способность воскресить после смерти. Ведь далее Он говорит: *«Так что же после этого заставляет тебя считать ложью суд?»* (95:7), а *«после этого»* — значит: «после этих аргументов».

Не имеет смысла приводить человеку доводы, которые он заранее считает ложными. Доводы должны быть такими, которые он не смог бы опровергнуть. Он должен видеть их воочию. Они должны быть подтверждены его чувствами или же быть такими, которые эти люди признают, даже если не видели их.

Люди же, к которым это обращено, отрицали огонь в мире ином, которым им угрожает Аллах, но все они были свидетелями наступления старости и немощи после молодости. Из этого мы делаем вывод, что доводы основаны на том, что они видели воочию — как люди из красивых, крепких и молодых превращаются в дряхлых, слабых, изможденных возрастом, выживших из ума.

Ибн Касир: Вернем их в огонь.

Так говорили Муджахид, Абу-л-‘Алийа, ал-Хасан, Ибн Зайд и другие.

Иначе говоря, после цветущей молодости человек попадает в огонь, если не повиновался Аллаху и не следовал за посланниками. Поэтому Всевышний и говорит далее: *«Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела...»* (95:6).

Некоторые говорили, что эти слова значат: «Потом вернем его в возраст самой презренной дряхлости».

Это передавали от Ибн ‘Аббаса и ‘Икримы.

‘Икрима даже говорил, что того, кто выучил Коран наизусть, не коснется старость.

Ибн Джарир выбрал это толкование. Однако если бы это было так, то исключение правоверных в следующем айате было бы неоправданным, ибо некоторые из них также впадают в дряхлость.

Поэтому верно толкование, которое я привел первым, что подтверждает и сура 103: «*Клянусь предвечерним временем, человек в убытке, кроме тех, кто уверовал...*»

Замахшари: Затем, когда человек оказался неблагодарным за дар столь прекрасного соразмерного облика, Мы вернули его ниже всех, кто пал совсем низко, кто отвратителен и безобразен телом и нравом, а это люди огня, либо ниже тех, кто совсем опустился.

Есть и другое понимание айата: После этого прекрасного образа Мы придали ему совсем иной облик — согнутая спина, поседевшие волосы, бывшие черными, сморщенная кожа, ослабевшие слух и зрение. Все изменилось. Походка семенящая, голос тихий, силы увядшие, слабоумие, сменившее проницательность.

Ибн ‘Араби: Он делает его полным нечистот и скверны и отражает все это на его внешности, которая становится неприятной, иногда по Своему выбору, иногда — в зависимости от поведения человека, так что если бы тот увидел такое свое состояние и осознал, Он бы изменил ему судьбу.

Стих 6: «Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела, — им награда неисчислимая»:

ЛЕКСИКА: Слово *mamnūn* встречается в Коране четыре раза и только в сочетании *ajr ghayr mamnūn* «*награда неисчислимая*» (41:8; 68:3; 74:25; 95:6).

Джалалайн: Ср. хадис: «Когда верующий достигает старости и становится беспомощным, в его пользу записывается все, что он делал».

Табари: Толкователи расходились в интерпретации смысла оборота исключения *illā alladhīna «кроме тех...»*.

— Одни говорили, что речь идет о реальном исключении из числа тех, кто упомянут в словах: *«Потом вернем его ниже нижайших»*. Они утверждали, что такая интерпретация возможна, хотя местоимение «он» в словах *«вернем его»* стоит в единственном числе, а фраза *«кроме тех...»* имеет значение множественного числа. Ведь местоимение «он» относится к слову «человек», которое стоит в единственном числе, но «человек» употребляется и в отношении многих, ибо может обозначать весь род. Подобно этому сказано: *«Клянусь предвечерним временем, человек в убытке, кроме тех, кто уверовал...»* (103:1-2)[48]. Они добавляли, что если бы имелся в виду именно один человек, такой оборот был бы невозможен.

Так, 'Икрима сказал: «Кто читает Коран, того не коснется презренная старость», а потом прочел (95:4-6) и продолжал: «Этого не будет, пока он не забудет то, что знал раньше». В соответствии с этим слова *«Потом вернем его ниже нижайших»* относятся не ко всем людям. Из них исключены те, кто уверовал и творил добрые дела. Они в число тех, о ком эти слова, не входят.

— Иные говорили: Те, кто уверовал и творил добрые дела, тоже входят в число тех, которых вернут ниже нижайших, ибо старческая дряхлость настигает и верующего, и неверного[49].

Оборот же исключения соотнесен с тем, что подразумевается, а именно: «Потом вернем его ниже нижайших, и разум их ослабнет, они впадут в слабоумие, станут беспомощны и ничего не смогут делать, и ничего хорошего их не будет ожидать, кроме тех, кто уверовал и творил добрые дела. К тем же, кто творил добро, когда разум их еще был здрав, а тело крепко, оно вернется, когда они состарятся и впадут в слабоумие».

---

48 Обращает на себя внимание тот факт, что Ибн Касир и Табари цитируют суру 103 в толковании данного фрагмента с совершенно разными целями.

49 Эта вторая интерпретация, в отличие от первой, исходит из того, что старость и дряхлость постигнет всех, а оборот исключения — это своего рода оговорка, что будет хорошего с некоторыми за то, что они уверовали и творили добрые дела. Далее перечисляются разные версии того, какая награда им уготована.

Возможно также, что оборот исключения имеет другой смысл, например, такой: «Потом вернем его ниже нижайших, кроме тех, кто уверовал и творил добрые дела, им награда неисчислимая потом, после этого нижайшего состояния».

Среди тех, кто говорил так, Ибн 'Аббас, который утверждал: «Какое бы доброе дело ни совершил человек, будучи молодым, когда он потеряет силы, ему воздастся за него прежде, чем он умрет».

Еще от него передают, что он сказал по поводу этого айата: «Если человек все время, пока молод, делает все, повинуясь Аллаху, а потом состарится и станет слабоумным, ему записано, что он получит воздаяние за все добро, которое он сделал в молодости. Ему не попеняют за то, что он сделал в старости, когда разум его помутился, за то, что он был верующим и повиновался Аллаху с молодости».

От Ибрахима передают: «Когда верующий достигнет возраста презренной дряхлости, ему воздастся за лучшее, что он сделал в дни молодости, когда был силен, и об этом слова: "*...им награда неисчислимая*"».

В другой передаче он сказал: «Ему записывается награда за то, что он делал, когда был здоров».

Еще он сказал: «Когда человек состарится и многого делать уже не сможет, ему воздается за то, что он делал».

Иные говорили: «Имеется в виду, что их добрые дела им записываются, а дурные — списываются».

Так, передают, что Ибн 'Аббас говорил: «Это о тех, кто достиг преклонного возраста, но с них не спрашивают за то, что они делают в старости, ибо они немощны и не разумеют».

'Икрима говорил: «Аллах воздает им сполна за их дела, но не спрашивает за то, что случилось, когда они вошли в возраст презренной дряхлости».

'Икрима еще говорил: «Дряхлому старцу старость вреда не причинит. Аллах запечатал его записи на лучшем, что он сделал».

Катада говорил: «Тот, кто достиг старости, а позади у него добрые дела, тот получит награду за то, что делал».

— Иные говорили, что смысл этих слов: Потом вернем его ниже нижайших в геенне, кроме тех, кто уверовал и творил добрые

дела, им награда неисчислимая. Согласно этому толкованию, те, кто уверовал и творил добрые дела, исключаются из тех, к кому относится предшествующее местоимение «он» в словах «вернем его». Грамматически такое исключение возможно, если «человек» употреблен в собирательном смысле и обозначает «людей» аналогично (103:1-3).

Так, Муджахид говорил, что *«кроме тех, кто уверовал»* (*illā lladhīna āmanū*) употреблено в смысле «кроме того, кто уверовал» (*illā man āmana*).

Ал-Хасан говорил, что смысл айатов (95:5-6) аналогичен смыслу айатов (103:1-2).

Нам же кажется, что наиболее правильное толкование: Потом вернем его ниже нижайших, кроме тех, кто уверовал и творил добрые дела, им награда неисчислимая после дряхлой старости по делам их, которые они совершали, когда еще были в силе.

Мы считаем это толкование наиболее правильным на основании того, что мы сказали по поводу толкования *«Потом вернем его ниже нижайших»*.

В понимании выражения *ghayr mamnūn* толкователи разошлись.

— Одни говорили, что это значит «безграничная» (*ghayr manqūṣ*).

Так говорил Ибн ‘Аббас.

— Иные говорили, что это значит «неисчислимая» (*ghayr maḥsūb*).

Так утверждали Муджахид и Ибрахим.

— Говорили еще, что это значит «неиссякаемая» (*ghayr maqṭū‘*).

Наиболее правильно мнение тех, кто говорит, что это значит «награда безграничная», как была их сила в дни молодости. Такое значение подтверждается и примерами из поэзии.

Ибн Касир: Отдельного комментария на этот айат нет.

Замахшари: Праведникам же из дряхлых старцев дается вечная неиссякаемая награда за повиновение и стойкость в испытании старостью и дряхлостью, за исполнение поклонения, несмотря на то, что им тяжело подниматься.

Фрагмент 3 (7–8): Концовка: Суд и всемогущество Божие

7. *Так что же после этого заставляет тебя считать ложью суд?* фَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ (٧)

8. *Разве Аллах не лучший из решающих?* أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ (٨)

Стих 7: «Так что же после этого заставляет тебя считать ложью суд?»:

Джалалайн: «*тебя*» — о неверный;

«*после этого*» — после того, как упомянуто сотворение человека наилучшим сложением, а потом возвращение его ниже нижайших как аргумент в пользу способности к воскресению;

dīn — воздаяние (*jazā'*), которому предшествуют воскресение и расчет.

Смысл айата: «Что же заставляет тебя считать это ложью, хотя никакой причины для этого нет?»

Табари: Толкователи разошлись во мнениях относительно этих слов.

— Одни говорили, что смысл: Кто после всех тех аргументов, которые Мы привели, считает, Мухаммад, ложью твои слова о суде, то есть о необходимости повиновения Аллаху, который послал тебя с истиной, и о том, что Аллах воскрешает тех, кто в могилах? Они утверждали, что *mā* «что?» употреблено в значении *man* «кто?», ибо имеется в виду сын Адама, к которому послан Пророк.

— Иные говорили, что смысл: Что заставляет тебя, человек, после всех этих аргументов считать ложью суд?

Передавали, что некий Мансур сказал Муджахиду: «В этих словах обращение к Пророку», а он ответил: «Упаси Боже! Это обращение к человеку вообще».

Калби говорил, что это обращение к человеку: «Он сотворил тебя лучшим сложением, так что же заставляет тебя, человек, считать ложью суд».

— Иные говорили, что это обращение к Мухаммаду, которому потом сказано: «Ведь ты же достоверно знаешь, и тебе ясно сообщено, что Аллах — лучший из решающих»[50].

Наиболее достоверное суждение — это мнение тех, кто говорил, что *mā* «что?» употреблено в значении *man* «кто?». Тогда толкование будет следующее: Кто после столь ясных доказательств, явленных тебе, считает, что ты, Мухаммад, лжешь о суде, призывая к повиновению Аллаху и напоминая о воздаянии рабам за их дела? Один знаток арабского языка выразил смысл так: «Кто считает, что ты лжешь, говоря, что люди будут судимы за их дела?»; или по-другому: «Кто может считать тебя лгущим о награде и наказании после того, как Мы сотворили человека так, как мы описали?.

Толкователи расходились также и относительно значения слова *dīn*.

— Одни говорили: «расчет» (*ḥisāb*).

Так говорил ʻИкрима.

— Иные говорили: «решение (*ḥukm*) Аллаха».

Так говорил Ибн ʻАббас.

Более правильное мнение — мнение тех, кто говорил, что речь идет о воздаянии и расчете, ведь это — одно из значений в речи арабов. Отсюда пословица: «Как ты судишь, так и тебя будут судить» (*ka-mā tadīnu tudānu*).

Однако я не знаю у слова *dīn* значения «решение, приговор» (*ḥukm*). И тогда имелось бы в виду следующее: Так что заставляет тебя после этого считать ложью повеление (*amr*) Аллаха, который вынес решение (*ḥakama*), что ты должен повиноваться Ему?»

Ибн Касир: «*тебя*» — сын Адама, то есть человек;
dīn — воздаяние в мире ином;

---

[50] При таком толковании последнего айата перевод этого айата должен выглядеть иначе: «Так что же может заставить тебя, Мухаммад, счесть ложью суд?» Однако это толкование, как и перевод выглядят натянутыми.

«после» — после того как ты узнал начало и понял, что Тот, кто может сотворить изначально, может и повторить это, как и в первый раз. Господь может и снова сделать это. Так что же заставляет тебя считать ложью мир иной, если ты знаешь все это?

Ибн Аби Хатим передавал от Суфйана, а тот от Мансура: Я спросил Муджахида: «Кто имеется в виду под "тобой"? Пророк?», а он ответил: «Упаси Боже, имеется в виду человек вообще, всякий человек». То же говорили ‘Икрима и другие.

Замахшари: Могут спросить, к кому обращены слова *«Что же заставляет тебя считать ложью...»*? Я отвечу, что обращение к человеку вообще. Это фигура «поворота» (*iltifāt*)[51]. Смысл айата: Что же заставляет тебя лгать по поводу суда и отрицать его после всех приведенных доказательств? Иными словами: ты лжешь, когда называешь воздаяние ложью, ибо всякий, кто считает ложью истину, лжец. Так что же вынуждает тебя быть лжецом и лгать о воздаянии?

Предлог же *bi-* употреблен здесь аналогично *«Власть его (шайтана) — только над теми, которые избирают его покровителем и которые придают Ему сотоварищей (hum **bi**-hi mushrikūn)»* (16:100)[52].

Аллах сотворил человека из капли и сделал тело его соразмерным и через несколько стадий поднимает его до совершенства, а потом доводит его до презренной дряхлости. Разве можно найти более яркое свидетельство могущества Творца, доказывающее, что Тот, кто смог определить все это для человека, может и повторить. Так почему же ты, человек, считаешь ложью воздаяние после всех этих убедительных доказательств?

Говорили еще, что это обращение к посланнику Аллаха.

---

[51] «Поворот» — это риторическая фигура, состоящая в резком изменении местоименного значения в отношении одного и того же лица или лиц. Например, здесь о человеке речь шла в третьем лице — «он», а затем — к нему же обращение на «ты».

[52] Речь идет о том, что глаголы *kadhdhaba* и *ashraka* обычно не управляют предлогом *bi-*.

Стих 8: «Разве Аллах не лучший из решающих?»:

Джалалайн: *ḥākim* — судья (*qāḍī*).

Есть хадис: «Кто прочел “Клянусь смоковницей” до конца, пусть скажет: “Да, и я об этом свидетель” (*balā wa-anā ‘alā dhālika min ash-shāhid n*)».

Табари: Всевышний говорит: Мухаммад, разве Аллах не лучший из тех, кто судит рабов Своих и выносит решающий приговор? Посланник Аллаха всякий раз, когда читал это, говорил: «Да, так» (*balā*).

Катада упоминал, что, когда Пророк читал этот айат, он говорил: «Да, и я об этом свидетель».

Са‘ид ибн Джубайр передавал, что Ибн ‘Аббас, когда читал эти слова, говорил: «Хвала тебе, Боже» (*subḥanaka allāhumma*) и «Да, так» (*balā*).

Ма‘мар говорил, что Катада когда читал *«Разве Аллах не лучший из решающих?»*, то говорил: «Да, и я об этом свидетель». Ма‘мар добавлял: «Кажется, он возводил это к Пророку». Когда же Катада читал *«Разве Этот не может оживить мертвых?»* (75:40), то говорил: «Да, так», а когда читал *«В какой же рассказ после этого вы уверуете?»* (77:50), то говорил: «Я верую в Аллаха и в то, что Он ниспослал»[53].

Конец толкования суры «Смоковница».

Ибн Касир: Разве Он не лучший из решающих, который не притесняет и не обижает никого? По справедливости Своей Он устраивает воскресение, и того, кого притесняли в этом мире, Он рассудит с тем, кто притеснял.

Выше мы приводили хадис от Абу Хурайры, что Пророк сказал: «Когда кто-то из вас читает суру “Смоковница” и доходит до слов “*Разве Аллах не лучший из решающих?*”, пусть скажет: “Да, и я об этом свидетель”».

Конец толкования суры «Смоковница», а Аллаху слава.

Замахшари: Эти слова — угроза неверным, предупреждение, что Он будет судить их за то, к чему они привычны.

---

[53] Все эти айаты являются концовками соответствующих сур.

От Пророка передают, что когда он читал этот айат, то произносил: «Да, и я об этом свидетель».

Еще от посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Смоковница”, тому Аллах дает два поощрения: здоровье и уверенность, пока он пребывает в земной обители, а когда он умрет, Аллах даст ему награду по мере того, сколько раз он читал эту суру».

Ибн ‘Араби: Тирмизи и другие передавали от Абу Хурайры, что Пророк сказал: «Когда кто-то из вас читает этот айат, пусть скажет: “Да, и я об этом свидетель”».

А в другой передаче Пророк сказал: «Когда кто-то из вас читает или слышит “*Разве Аллах не лучший из решающих?*” или “*Разве Этот не может оживить мертвых?*” (75:40), пусть скажет: “Да, так. (*balā*)”».

Это предания слабые.

Малик передавал от ал-Бара’ ибн ‘Азиба, который рассказывал: «Я молился вместе с посланником Аллаха, и он прочел во время молитвы “Клянусь смоковницей и маслиной”». Это предание верное.

Бухари приводит от ал-Бара’ следующий рассказ: «Пророк был в пути, и во время одного из двух ракатов он прочел “Клянусь смоковницей и маслиной” и разъяснил, почему надо читать эту суру при ее краткости во время вечерней молитвы в пути».

СУРА № 96

«СГУСТОК»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Время и обстоятельства ниспослания суры: Сура эта мекканская, причем именно ранняя мекканская. Она занимает особое место в истории Корана, поскольку начальные пять айатов этой суры считаются, по преобладающему мнению, самым первым кораническим откровением, которое было явлено Мухаммаду, о чем речь ниже.

Контекст, в котором были ниспосланы эти пять айатов, задан знаменитым хадисом, который приводят Бухари, Муслим, Ибн Ханбал и другие от ‘Аиши, как правило, в изводе Зухри. Правда, формально этот хадис не считается обстоятельством ниспослания[1].

Суйути в «Совершенстве в коранических науках» приводит первую часть этого хадиса:[2]

«Откровение началось для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, вещими снами, причем сны эти приходили всегда на рассвете. Он полюбил уединение и стал уходить на гору Хира’[3]. Запасшись всем необходимым, он проводил в благочестивых размышлениях по нескольку ночей. Потом возвращался к

---

[1] Во всяком случае, Суйути не включил его в свою книгу «Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул».

[2] В таком виде хадис цитируют многие мусульманские ученые.

[3] Гора Хира’ расположена к востоку от Мекки примерно в трех километрах. Согласно преданию, на горе Хира’ постился в месяц рамадан еще дед Мухаммада — ‘Абд ал-Мутталиб. В связи с этим возник обычай, согласно которому человек, которому предстояло решить или испытать нечто важное, уходил на гору Хира’, где постился, предавался благочестивым размышлениям, кормил бедняков, а потом, очистившись таким образом, спускался вниз и обходил Ка‘бу.

Хадидже[4], да будет доволен ею Аллах, брал новые припасы и опять уходил.

И вот когда он находился в пещере на горе Хира', ему открылась истина[5]. Явился там к нему ангел[6], который приказал: "Читай!"[7]

Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, рассказывал: Я ответил: "Я же не умею читать"[8]. Тогда он схватил меня и начал душить, пока силы чуть не оставили меня. Затем отпустил меня и повторил: "Читай!" Я снова отвечал: "Я не умею читать". Он же опять сдавил меня так, что я едва не лишился сил. Потом отпустил и приказал: "Читай!" Я в третий раз отвечал: "Я не умею читать". Ангел в третий раз сдавил меня так, что я едва не потерял сознание, потом отпустил и произнес:

---

[4] «Мать правоверных» Хадиджа бинт Хувайлид (556–620), первая жена Пророка ислама, первая мусульманка.

[5] Согласно преданию, это событие произошло в ночь месяца рамадана, месяца мусульманского поста, которая называется «ночь могущества или предопределения» (*laylat al-qadr*). Считается, что в эту ночь Аллах принимает решение о судьбах людей на год вперед. В Коране сказано: «*Мы ниспослали его* (Коран. — *Д. Ф.*) *в ночь предопределения! А знаешь ли ты, что такое ночь предопределения? Ночь предопределения лучше тысячи месяцев*» (97:1-3). Из-за расхождений в традиции относительно точной датировки «ночи *предопределения*» принято все нечетные ночи последних десяти суток рамадана посвящать делам благочестия, хотя преобладает мнение, что это ночь на 27-е рамадана.

[6] Согласно традиции, этим ангелом был Джибрил, или Джибраил (библ. Гавриил).

[7] Таким образом, первое ниспосланное Пророку ислама слово «читай» (по-арабски — i*qra*') соотносится с названием Писания ислама *al-Qur'ān*, что значит, согласно доминирующей интерпретации, «чтение». Отметим, что это название имеет параллель в иудаизме, где одним из названий Писания является слово *микра* — «чтение». О других взглядах мусульманских ученых на этимологию и значение слова «Коран» см.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Гл. 17. С. 29–30.

[8] Согласно мусульманской традиции, Пророк ислама был неграмотным (*ummī*), см. (7:157-158), а все знание о прежних писаниях было дано ему в откровении, а не вычитано из книг. Имеются, однако, свидетельства, что в конце жизни, уже в Медине, Мухаммад имел некие навыки чтения текста и контролировал то, что писалось под его диктовку.

Читай во имя Господа твоего, что сотворил,
Сотворил человека из сгустка!
Читай ради Господа твоего Щедрейшего,
Что научил письму,
Научил человека тому, чего тот не знал! (96:1-5).

Вернулся тогда посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, потрясенный до основания»[9].

У хадиса есть вторая часть, которую приводит вместе с первой Бухари в своем «Сахихе»:[10]

«Зашел Мухаммад к Хадидже бинт Хувайлид и сказал: “Закутайте меня! Закутайте меня!” (*zammilūnī zammilūnī*)[11]. Его закутали, и немного погодя потрясение прошло. Тогда он рассказал Хадидже о том, что произошло, и добавил: “Я испугался за себя”. Хадиджа ему ответила: “Нет, Аллах позорить тебя не будет! Ты ведь родственников не забываешь, немощных поддерживаешь, бедных одаряешь, гостя привечаешь, во всех добродетелях тверд”[12].

И отправилась с ним Хадиджа к Вараке ибн Науфалу ибн Асаду ибн ‘Абд ал-‘Уззе[13], двоюродному брату Хадиджи, который принял христианство еще во времена невежества, умел писать по-еврейски, а также переписывал из Евангелия то, что Богу было угодно. Он был уже в преклонных годах и ослеп. Хадиджа сказала: “Брат, выслушай своего племянника”. Варака сказал Мухаммаду: “Что скажешь, племянник?” Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, рассказал ему о том, что видел.

---

9 См.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. Гл. 7 «О том, что было ниспослано первым». С. 92—94.

10 Полная версия хадиса помещена у Бухари в первую главу его свода, главу о начале откровения.

11 Причастие от этого глагола — *muzammal* «завернувшийся, закутавшийся, завернутый, обернутый» — стало названием суры 73.

12 Хадиджа перечисляет главные добродетели бедуина в доисламской Аравии.

13 Варака ибн Науфал (ум. ок. 610) — доисламский третейский судья, знаток иудейского и христианского Писания, согласно традиции писал по-арабски еврейским письмом.

Тогда Варака сказал ему: “Это тот же посланец (*nāmūs*)[14], которого Аллах посылал к Мусе. Быть бы мне юношей, тогда бы я дожил до того дня, когда изгонит тебя племя твое”. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, спросил: “А что, они меня изгонят?” Варака отвечал: “Да, ведь не было еще человека, который принес бы то, что принес ты, и которого бы не отвергли. Дожил бы я до того дня, поддержал бы я тебя как смог”. Вскоре после этого Варака умер, а откровение приостановилось (*fatara*)».

Вторая часть предания образует интересную параллель к евангельской истории о Св. Симеоне, которому было предсказано, «что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня». Симеон жил очень долго, устал жить и все просил Господа отпустить его. И вот наконец он встретил младенца Иисуса, которого принесли в храм, благословил Бога и сказал: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (см. Лк 2: 25-32). Как иудейский праведник Симеон благословил Иисуса, так христианский (что подчеркивается преданием) праведник Варака благословил Мухаммада. Таким образом, мусульманское предание рисует зримую связь религиозных традиций[15].

В передаче Ибн Касира хадис имеет еще и третью часть, отсутствующую у Бухари:

«Посланник Аллаха, как дошло до нас, так сильно опечалился, что стал искать гору высокую, чтобы броситься с ее вершины[16]. Когда же он взобрался на подходящую гору, перед ним предстал Джибрил, который сказал: “Мухаммад, ты действительно посланник Аллаха”. Отчаяние его стихло, он успокоился и вернулся до-

---

14 Ибн Хаджар ал-‘Аскалани в своем комментарии «Фатх ал-Бари» к «Сахиху» Бухари говорит, что имеется в виду Джибрил и что слово *nāmūs* исходно имеет значение «доверенное лицо царя», что подтверждается словарями. Другое словарное значение этого слова — «закон». В любом случае слово, судя по всему, имеет греческое происхождение.

15 Как мы помним, ту же связь утверждает и ряд клятв в начале предыдущей суры.

16 Этот мотив тоже имеет интересную параллель в Евангелии, в разделе об искушении Иисуса сатаной, где он предлагает Иисусу броситься с горы, ведь, согласно Писанию, ангелы понесут его, а тот отвечает: «Не искушай Господа Бога твоего» (см.: Матф 4: 6-7; Лк 4: 9-12).

мой. Когда же перерыв в откровении снова затянулся, он снова решился поступить так же, но когда взобрался на вершину горы, перед ним снова предстал Джибрил и опять сказал ему то же самое».

Табари приводит две иные и сильно ужатые версии хадиса:

Первая — от Зухри через ‘Урву от ‘Аиши передавали: «Откровение началось для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, вещими снами, причем сны эти приходили на рассвете. Он полюбил уединение и стал уходить на гору Хира’, где проводил по нескольку ночей в благочестивых размышлениях. Потом возвращался к семье, запасался новыми припасами и опять уходил. И там ему открылась истина. К нему пришел некто и сказал: "Мухаммад! Ты — посланник Аллаха".

Посланник Аллаха рассказывал: Я стоял, но тут упал на колени, а потом меня стала бить дрожь. Я пришел к Хадидже и сказал: "Закутайте меня! Закутайте меня!" Дрожь прошла. Затем снова пришел некто и сказал: "Мухаммад! Я — Джибрил. Ты — посланник Аллаха".

Он продолжал: Я решил броситься с самой высокой горы, но когда я собрался сделать это, он опять предстал передо мной и сказал: "Мухаммад! Я — Джибрил. Ты — посланник Аллаха", а потом сказал: "Читай!" Я спросил: "Что читать?" И тут он схватил меня и сдавил три раза так, что силы чуть не оставили меня, а потом сказал: "*Читай во имя Господа твоего, что сотворил...*" Я прочел.

Потом я пришел к Хадидже, сказал: "Я испугался за себя" и рассказал о том, что произошло. Хадиджа ему ответила: "Обрадуйся, Аллах никогда тебя позорить не станет! Ты ведь родственников не забываешь, всегда честен в словах, залоги возвращаешь, бремя забот берешь на себя, гостя привечаешь, твердо сносишь удары судьбы".

Потом она пошла со мной к Вараке ибн Асаду и сказала: "Послушай, что расскажет тебе племянник". Он стал меня расспрашивать, и я рассказал ему все, как было. Он сказал: "Это тот посланец (*nāmūs*), который был ниспослан Мусе. Быть бы мне юношей. Дожить бы до того времени, когда твои соплеменники будут изгонять тебя". Я спросил: "А что, они меня изгонят?" Варака отвечал:

“Да, ведь не было еще человека, который принес бы то, что принес ты, и которого бы не отвергли. Дожил бы я до того дня, поддержал бы я тебя как смог”.

Потом первое, что было ниспослано мне после “Читай”, — это “*Нун. Клянусь каламом и тем, что пишут! Ты по милости Господа твоего не одержимый. Для тебя — награда неистощимая. Ты — великого нрава. Ты увидишь, и они увидят*” (68:1-5); “*О закутавшийся! Встань и увещевай*” (73:1-2); “*Клянусь утром и ночью, когда она густеет*” (93:1-2)»[17].

Вторая версия — через Ибн Аби-ш-Шавариб от ‘Абдаллаха ибн Шаддада: «Джибрил пришел к Мухаммаду и сказал: “Мухаммад, читай”. Тот сказал: “А что читать?” Джибрил сдавил его, а потом сказал: “Мухаммад, читай”. Мухаммад спросил: “Что читать?”, и Джибрил произнес: (96:1-5).

Мухаммад пришел к Хадидже и сказал: “Я думаю, что меня просто надули”. Она ответила: “Ну нет! Аллах никогда бы с тобой так не поступил. Ты в жизни не сделал дурного поступка”.

Хадиджа пошла к Вараке и все рассказала ему. Он сказал: “Если ты пересказала верно, твой муж — пророк. Он многое вытерпит от своего народа. Если бы я до этого дожил, я бы защитил”.

После этого Джибрил долго к нему не приходил, и Хадиджа ему сказала: “Мне кажется, Господь твой тебя возненавидел”, и тогда Аллах ниспослал (93:1-3)».

Данная сура или, точнее, первые пять айатов из нее и считаются тем, с чего началось кораническое откровение[18].

---

[17] Табари добавляет, что в другой передаче через Ибн Шихаба аз-Зухри нет добавления в конце о том, что было ниспослано после «Читай».

[18] Вопрос о дискуссиях по поводу того, что было ниспослано первым, подробно излагает Суйути (см.: Совершенство в коранических науках. Вып. 2. Гл. 7 «Учение о ниспослании Корана». С. 92–106). Вторым по времени ниспосланным текстом чаще всего называют первые семь айатов суры 74, обращенных к Пророку, в которых Аллах посылает его на пророческое служение. Если принять эту точку зрения, то получается, что два самых ранних текста откровения задают смысловую структуру *шахады*: первый текст (96:1-5) — о Боге, второй текст (74:1-7) — о посланнике Его.

Табари согласен с этим мнением и говорит, что это мнение передают через Зухри, а тот — через ‘Урву от ‘Аиши, а также через Мухаммада ибн Исхака от ‘Ата’ ибн Йасара. Он называет среди тех, кто называл эту суру первой ниспосланной, Катаду, ‘Убайда ибн ‘Умайра, Абу Мусу ал-Аш‘ари, Муджахида.

Ибн Касир и **Суйути** также придерживаются аналогичного мнения.

Замахшари — единственный из комментаторов, кто поддерживает иную точку зрения:

«От Ибн ‘Аббаса и Муджахида передают, что это (сура “Сгусток”) первая ниспосланная сура, а большинство комментаторов полагают, что первой была ниспослана Фатиха, а затем — сура “Письменная трость” (№ 68)».

Суйути в «Совершенстве в коранических науках» приводит это мнение Замахшари и комментирует следующим образом:

«Ибн Хаджар заметил: “Большинство имамов как раз разделяли первое мнение, а суждение, которое Замахшари приписал большинству, высказывали люди, число которых было ничтожно мало по сравнению со сторонниками первой точки зрения”.

Доводом автора “Кашшафа” был хадис, который Байхаки в “Доказательствах пророчества” и Вахиди передавали через Йунуса ибн Букайра[19] от Йунуса ибн ‘Амра[20], а тот — от своего отца[21], а тот — от Абу Майсары ‘Амра ибн Шурахбила[22], который рассказывал:

“Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал Хадидже: "Когда я был в уединении, то услышал зов и, клянусь Аллахом, испугался, как бы чего не вышло". Она отвечала: "Упаси Боже! Аллах так бы не поступил с тобой, ведь ты, клянусь Аллахом, честен в делах, искренен в молитвах, правдив в речах".

---

[19] Йунус ибн Букайр аш-Шайбани (ум. 815), куфийский историк и хадисовед.

[20] Йунус ибн Аби Исхак (‘Амр), Абу Исра’ил ас-Саби‘и (ум. 776), известный хадисовед.

[21] Абу Исхак ‘Амр ибн ‘Абдаллах ас-Саби‘и ал-Хамдани (653—745), последователь, известный передатчик хадисов, глава куфийской школы хадисоведения своего времени.

[22] Абу Майсара ‘Амр ибн Шурахбил ал-Хамдани (ум. 686), куфийский передатчик хадисов.

Пришел Абу Бакр[23], и Хадиджа пересказала ему услышанное и предложила: "Пойди с Мухаммадом к Вараке". Они отправились к Вараке и рассказали о происшедшем. Мухаммад сказал ему: "Когда я был в уединении, то услышал зов: 'Мухаммад! Мухаммад!' и бросился бежать, не разбирая дороги". Варака отвечал: "Больше так не поступай. Если тебе еще будет явление, останься на месте и выслушай, что тебе скажут, а затем приди ко мне и расскажи". И вот когда Мухаммад опять был в уединении, он услышал зов: "Мухаммад! Скажи: '*Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного. Слава Аллаху, Господу миров...*', и далее до: '*...и не заблудших*' (1:1-7)". Таков этот хадис, а иснад его — без обрывов, и передатчики — люди надежные"[24].

Сам Байхаки говорил: "Вероятно, рассказ запомнили как известие о ниспослании этой суры, что было уже после ниспослания сур "Читай" (№ 96) и "Завернувшийся" (№ 74)"».

Ибн 'Араби: В связи с этим айатом ставится вопрос, что ниспослано первым из Корана. На этот счет есть четыре ответа:

— данная сура; так говорили 'Аиша, Ибн 'Аббас, Ибн аз-Зубайр и другие;

— сура «О завернувшийся» (№ 74); это утверждал Джабир;

— слова «*Скажи: "приходите, я прочитаю то, что запретил вам ваш Господь"*» (6:151); так говорил 'Али ибн Аби Талиб[25];

— Фатиха; так утверждал Абу Майсара ал-Хамдани.

Верно первое мнение на основании хадиса, который передавали имамы от 'Аиши[26].

---

23 Абу Бакр ас-Сиддик, 'Абдаллах ибн 'Усман (573—634), один из первых мусульман, отец 'Аиши, первый праведный халиф (632—634).

24 Хадис о том, как были ниспосланы первые пять айатов суры 96, приводимый Бухари, приведенный выше, тоже содержит в себе, как мы помним, рассказ о визите Мухаммада и Хадиджи к Вараке, но в совершенно ином контексте.

25 Это мнение Суйути в «Совершенстве» не приводит.

26 Далее Ибн 'Араби цитирует вышеприведенный хадис в изводе Бухари, включая вторую его часть, где упоминается Варака.

Место суры в своде: Оно явно определено не в соответствии с принципом убывающей длины, поскольку она значительно длиннее соседних сур:

№ 95 — 34 слова, 162 харфа

№ 96 — 72 слова, 288 харфов

№ 97 — 30 слов, 115 харфов

О смысловых связях данной суры с предыдущей сурой ученые говорят следующее.

Суйути утверждает[27]: «Я говорю: До этого, в суре "Смоковница", было поведано, что человек сотворен наилучшим сложением (95:4), а здесь говорится: "*сотворил человека из сгустка*" (96:2). Из этого явствует связь между сурами, причем сначала говорится об образе (*ṣūra*), в котором человек создан, а потом — о материи (*mādda*)»[28].

Ибн аз-Зубайр говорит[29]: В конце предыдущей суры Всевышний сказал Своему пророку: «*Так что же после этого может заставить тебя [Мухаммад] счесть ложью суд?*[30] *Разве Аллах не лучший из решающих?*» (95:7-8). А «*после этого*» значит:

---

[27] См.: Суйути. Танасук ад-дурар. С. 140.

[28] Издатель текста Суйути 'Абд ал-Кадир Ахмад 'Ата' добавляет еще два момента, в которых выражается связь между сурами 95 и 96: А) В конце суры «Смоковница» Аллах сказал: «*Разве Аллах не лучший из решающих (aḥkam al-ḥākimīn)?*» (95:8), а в начале суры 96 разъяснил, что Аллах в силу Своей мудрости (*ḥikma*) есть источник знания рабов Его: «*Научил человека тому, чего он не знал*» (96:5). В этом утверждении обыгрывается двойное значение корня *ḥ-k-m*, от которого образуются слова со значением «судить — судья — суд» и «быть мудрым — мудрец — мудрость». Б) В суре 95 Он говорит, что сотворил человека лучшим сложением, а потом вернет его в самое низкое состояние, а в суре 96 он разъясняет оба этих состояния и их причину. Имеется в виду первая и вторая части суры (96:1-5 и 96:6-19). Причина первого — щедрость Господа, причина второго — неблагодарность человека.

[29] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 370—372.

[30] Мы выбрали перевод, соответствующий толкованию, которое выбрал Ибн аз-Зубайр, см. комментарий к суре 95. Отметим, что толкование это — не основное.

«после того, как тебе явлены ясные свидетельства». Всевышний очистил его от обвинений, что он может усомниться в расчете, поставил его выше этого.

Однако есть условие этого, содержащееся в словах Его: «*...Если ты предашь сотоварищей, пусто окажется твое дело...*» (39:65) и подобных им. Очевидно, что эта оговорка относится к тем, к кому слова обращены через Пророка, ибо, по сути, они адресованы его общине, поскольку люди не обладают статусом безгрешности и могут впадать в сомнения и сбиваться в мыслях своих.

Смысл же этих слов (95:7-8) таков: Так что же может заставить тебя счесть ложью расчет, ведь уже явлено вам то, что рассеивает сомнения и устраняет путаницу? Разве вы не знаете, что Господь ваш лучший из решающих? И разве подобает Ему, Всезнающему и Всеведущему, делать различие между вами в отношении сомнений после того, как Он сотворил вас лучшим сложением. Неужели может быть, что Он сделал это для забавы (*'abathan*)[31]? Ведь сказал же Он: «*И не сотворили Мы небо и землю и то, что между ними, понапрасну...*» (38:27).

Когда же Всевышний подтвердил рабам Своим, что Он — лучший из решающих, сказав ранее, что все сомнения в свершении воздаяния должны быть отброшены, если человек задумается и извлечет урок, далее по порядку сур следует сура «Сгусток», указывающая на то, что дает исцеление, в том числе знание о начале и конце всего. Это — писание Его, которое Он сделал «*...разъяснением всего и, как прямой путь, милосердие и благую весть...*» (16:89-90) для творящих добро. Он повелел читать писание, чтобы люди размышляли над его айатами, сказав: «*Читай во имя Господа твоего...*» (96:1), то есть читай, обращаясь к Нему за помощью. Тогда разъяснится твой путь и выстроятся доказательства, явленные тебе. «*Благословен Тот, кто ниспослал различение Своему рабу, чтобы он стал для миров несущим предупреждение...*» (25:1).

Всевышний также сообщил человеку, что Он сотворил его «*лучшим сложением*» (95:4), и сказал, что потом вернет его

---

[31] В этих словах скрытая отсылка на (23:115).

«ниже нижайших» (95:5). Им же дается разъяснение этих двух противоположных состояний, которые происходят по предвечной мудрости и воле Его, ср. *«Если бы Мы пожелали, Мы бы всякой душе дали прямой путь...»* (32:13).

Всевышний разъяснил, какой удел уготован самому благородному из Его созданий, самому славному из рабов Его из разряда людей. Две суры еще ранее (№ 93 и 94) рассказали о славной доле избранного Пророка нашего, да благословит его Господь и приветствует, и о великом обещании, данном ему: *«Господь твой одарит тебя, и ты будешь доволен»* (93:5), и о достоинстве его миссии в начале следующей суры «Разве Мы не раскрыли...», чему предшествовала просьба: *«...Господи, раскрой мне грудь»* (20:25)[32]. Эти две суры повествуют о его славных качествах и о высочайшем положении из всех, кто упомянут.

Далее же следует сура, которая включает в себя указание на состояние тех, кто на противоположном конце рода человеческого (96:9-19), чтобы стало ясно, сколь велико расстояние между двумя позициями и различие между двумя состояниями. Именно так обычно делается в книгах. Только здесь нет прямого утверждения, как в первом случае[33], что соответствует цели изложения[34].

Человек, не обладающий ясным пониманием, может возразить, что эта сура — из того, что ниспослано первым, так как же может быть правильным наше утверждение о том, что в порядке сур она должна следовать за тем, что было ниспослано после.

Ему можно ответить: «А где было твое возражение относительно других сур, более того, относительно большинства сур? Разве сура "Корова" не из мединских сур, и должна была бы следовать после многих сур, которые расположены после нее в порядке, принятом в общепринятом своде (*muṣḥaf al-jamā'a*), ведь за

---

[32] Ибн аз-Зубайр соединяет в своем толковании айаты, связанные через повтор глагола *sharaḥa* «раскрывать, расширять, разрезать», но помещенные в рассказ о разных пророках.

[33] Речь идет о том, что в суре нет прямого утверждения об уделе грешника, подобного айату (93:5).

[34] То есть читатель и слушатель должен, поразмыслив над сказанным, сам сделать вывод об уделе, который ждет того, кто поступает так.

ней идет бесчисленное число мекканских сур. Ты забыл то, что мы говорили во введении. Порядок сур, как было сказано выше, такой, как он есть, восходит к тому, что сделано Пророком, независимо от того, является ли это результатом вдохновения свыше (*tawqīf*) или подвижничества (*ijtihād*) сподвижников».

* * *

Из совокупности того, что сказано в цитированных текстах, можно сделать три вывода.

Первое — данная сура является очень емкой по содержанию, затрагивая практически все основные темы коранического откровения, кроме собственно закона.

Второе — в смысловом отношении она примыкает к суре предыдущей, продолжая и развивая все ее основные темы.

Третье — композиционно эта сура двухчастна.

Композиция суры: В суре отчетливо выделяются две части, ниспосланные в разное время и в смысловом и формальном отношении автономные, — 1-5 и 6-19. Первая из них (мировоззренческая) — об отношении Господа к человеку (щедрость), вторая (полемическая) — об отношении человека к Господу (неблагодарность). Первая, являющаяся началом откровения, адресована Пророку и через него всем людям. Вторая обращена к бедуинской среде, прежде всего к курайшитам, поначалу не принявшим Мухаммада, и содержит угрозу Божьей карой неверным, противоборствующим мусульманам. Между частями можно усмотреть логическую связь в виде антитезы: щедрость Бога — неблагодарность человека. Эта смысловая связь возникает лишь в результате сведения двух текстов в рамках одной суры. Единственный скреп этих двух частей — частица *kallā* «Так нет!», подчеркивающая противопоставление двух частей.

Принцип построения текста в двух частях разный. В первой части — это ритмико-смысловой параллелизм, характерный для архаического параллелистического стиха, или садж‘а, приметой которого является большое число лексических повторов. Во второй части это скрепление текста анафорическими формулами и формульными словами, употребляемыми в начале айатов, присущее

скорее риторической, проповеднической прозе. Мы имеем в виду троекратный повтор частицы *kallā* (96:6, 15, 19) и троекратный же повтор формулы «*Видел ли ты...*» (96:9, 11, 13), встроенной между первым и вторым употреблением *kallā.* Это внешний каркас, скрепляющий текст воедино при том, что продолжение айатов имеет сильно отличающийся вид. Его наличие позволяет предположить, что вторая часть, в отличие от первой, в свою очередь могла быть «собрана» из нескольких фрагментов, ниспосланных отдельно. Детально построение каждого фрагмента мы разберем в ходе комментария. Здесь же укажем, что вторая часть дополнительно «прошита» повторами глагола «видеть» (96:7, 9, 11, 13, 14), который оборачивается в повествовании разными гранями и оттенками.

Данная сура — яркий пример коранического «плетения словес», где изощренная композиционная структура органически связана с ходом мысли и чередованием идей и образов. Построение подчеркнуто рифмой, смена которой следует за сменой темы.

Итак, композиция суры выглядит следующим образом:

Часть 1 (1-5) — Отношение Бога к человеку:

- Фрагмент 1 (1-2) — Творец (рифма на *qāf*, связанная с глаголом *khalaqa* «творить»).
- Фрагмент 2 (3-5) — Учитель (рифма на *mīm*, связанная с глаголом *ʽallama* «учить»).

Часть 2 (6-19) — Отношение человека к Богу:

- Фрагмент 3 (6-8) — **Тезис** 1 (первое *kallā*): Неблагодарность и ослушание человека и угроза наказания в будущей жизни.
- Фрагмент 4 (9-14) — **Пример** такого человека (Абу Джахла) и угроза наказанием с троекратным повторением «*Видел ли ты...*»). Рифма на долгий *-ā* объединяет фрагменты 3 и 4, посвященные одной теме.

- Фрагмент 5 (15-18) — **Тезис** 2 (второе *kallā*): Верующий сильнее, ведь на его стороне небесные воины (рифма на *-ah*).
- Фрагмент 6 (19) — **Тезис** 3 (третье *kallā*): Верующий не должен покоряться врагу, его мысли должны быть обращены к Богу — конечный опорный согласный меняется на *bā'* вслед за сменой темы.

2 — КОММЕНТАРИЙ

Часть 1 (1–5): Отношение Бога к человеку

Структура текста, как было сказано выше, это ритмико-синтаксический параллелизм, вариант с расширением лестничного типа, когда следующая фраза по отношению к предыдущей фразе, соотнесенной с ней, удлиняется на слово:

Читай во имя Господа твоего — Читай с Господом твоим / Щедрейшим
Что сотворил — Что научил / письму
Сотворил человека из сгустка — научил человека тому, чего тот не знал

Два раза применен стилистический прием, который в арабской поэтике называется «повтор конца в начале» (*radd al-'ajuz 'alā aṣ-ṣadr*), когда слово, завершающее строку/айат, начинает следующую строку.

Изощренная формальная структура соответствует смысловой структуре. В этом первом ниспосланном тексте из Корана Бог предстает как Творец и Учитель. Это очень выстроенная концепция Бога в его отношении к человеку, причем письмо в ней выдвигается на одно из первых мест среди даров Бога человеку, и это в практически неграмотной Центральной Аравии и из уст Мухаммада, который не владел искусством письма[35]. В этой связи не слу-

[35] Как мы отмечали выше, есть некоторые свидетельства, позволяющие утверждать, что в Медине Мухаммад, возможно, овладел начатками чтения и письма.

чайно и подчеркнутое преданием удивление Мухаммада, когда ему были явлены эти строки, как не случайно и появление фигуры Еноха в комментариях, связывающее этот текст с библейской традицией.

Фрагмент 1 (1–2): Господь — Творец

1. *Читай во имя Господа твоего, что сотворил,* اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١)

2. *Сотворил человека из сгустка!* خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢)

Стих 1: «Читай во имя Господа твоего, что сотворил»:

ЛЕКСИКА: 1) Выше мы уже говорили, что глагол *khalaqa* «творить» употребляется в Коране преимущественно к сотворению человека, см. комментарий к (87:2-3). В группе сур (50-114), которая в мусульманской науке называется «Расчлененное» (*mufaṣṣal*), этот глагол встречается 46 раз. В отношении небес (или небес и земли, т. е. мироздания) он употреблен 8 раз, в том числе один раз вместе с человеком; джиннов — 2 раза, оба раза вместе с людьми; в отношении всего вообще — 2 раза; и один раз — в отношении верблюда. Все остальное — сотворение человека.

2) Глагол *qara'a* «читать» употреблен в Коране 17 раз, причем только в отношении Корана или Писания, в том числе 2 раза в отношении прежних писаний (10:94, 17:71) и 2 два раза — в отношении эсхатологической книги записи дел (69:19, 17:14). Глагол является и первым ниспосланным Мухаммаду словом в откровении, и это слово *iqra'* «читай» дало название книге — *al-Qur'ān* «Коран»[36].

---

[36] Другие взгляды на этимологию и значение слова «Коран» см.: Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Гл. 17. М., 2003.

Джалалайн: «*читай*» — положи начало чтению;
«*сотворил*» — все творения (*khalā'iq*).

Табари: Обращение — к Мухаммаду.
«*Читай во имя Господа твоего*» — Читай и поминай Его.

Ибн Касир: В этих драгоценных благословенных айатах, с которых началось ниспослание Корана Мухаммаду, есть указание на то, что первая милость Аллаха Своим рабам и первое благодеяние Его им — это сотворение человека из сгустка.

Замахшари: Фраза «*во имя Господа твоего*» занимает позицию винительного падежа как обстоятельственное дополнение состояния (*ḥāl*). Смысл ее: перед чтением всегда поминай имя Господа твоего, то есть сначала скажи «Во имя Аллаха», а затем читай.

Ибн 'Араби: Кроме обсуждения вопроса о том, что ниспослано первым, см. выше, комментария нет.

Стих 2: «Сотворил человека из сгустка!»:

Джалалайн: «*человека*» — весь род человеческий[37];
'alaq «*сгустка*» — это множественное число от *'alaqa*[38], то есть малой частицы густой крови.

Табари: *'alaq* — значит «кровь». Сказано *'alaq*, а имеется в виду *'alaqa*, поскольку речь идет о множественности.

Точно так же говорят *shajara* «дерево» и *shajar* «деревья», *qaṣaba* «тростинка» и *qaṣab* «тростник»[39]. Подобны этому и слова *'alaqa* и *'alaq*.

---

37 Есть две концепции божественного творения: первого человека и каждого человека.

38 Смысл этого комментария — установить эквивалентность *'alaq*, которое упоминается в Коране только один раз, и *'alaqa*, которое встречается в Коране намного чаще (5:22; 23:14 (2 раза); 40:67; 75:38), причем всегда в детализированных картинах творения.

39 Второе слово в каждой паре имеет значение собирательной множественности в отличие от обычного множественного числа.

Сказано *ʻalaq*, хотя слово *insān* «человек» стоит в единственном числе, поскольку оно тоже может обозначать весь род и иметь значение множественности.

Ибн Касир: Отдельного комментария к этому айату нет.

Замахшари: Могут спросить, почему Всевышний сначала сказал «сотворил», но не упомянул никакого объекта, а затем сказал «сотворил человека».

Ответим, что этому могут быть два объяснения:

1) В первом случае объекта и не должно быть, ибо сообщение состоит в том, что Господь — творец и нет другого творца.

2) В первом случае объект подразумевается, то есть имеется в виду, что Господь сотворил все, а потом особо выделил человека, ибо ему дано самое благородное, что есть на земле, — ниспослание. Ср.: «*Милосердный. Он научил Корану, сотворил человека*» (55:1-3).

Говорили также, что в первый раз он употребил глагол «*сотворил*» с неопределенным смыслом (*mubhaman*), а затем разъяснил (*fassara*) его, сказав «*сотворил человека*» и особо почтив человека и указав на чудный склад его природы (*ʻajīb fiṭratihi*)[40].

Могут спросить, почему слово «*сгусток*» употреблено во мн. ч. — *ʻalaq*, ведь человек творится из отдельного сгустка — *ʻalaqa*, как сказано в (22:5): «*потом из капли (nuṭfa), потом из сгустка (ʻalaqa)*»?

Ответим на это так: Человек здесь тоже понимается как множество людей, как в словах «*Человек — в убытке*» (103:2).

Ибн ʻАраби: В этом айате — указание на то, что человек сотворен из сгустка, а до того, как он стал сгустком, он еще не человек.

---

[40] Третье объяснение, которое Замахшари упоминает как бы в примечании, имеет риторическую природу. Комментатор указывает на известную в риторике фигуру — повтор.

* * *

Процесс зачатия как сотворение Аллахом каждого человека и физиологическое развитие плода описывается в Коране неоднократно. Вот некоторые релевантные контексты:

А. «*О люди! Если вы в сомнении относительно воскресения, то ведь Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса, имеющего форму или бесформенного, чтобы разъяснить вам. И помещаем вас в утробах, на сколько захотим, до срока определенного. Потом выводим вас младенцем, потом — вы двигаетесь к зрелости...*» (22:5).

«*Мы создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого сгустка кости и облекли кости мясом...*» (23:12-14).

«*Который... начал творение человека из глины, потом сделал потомство его из капли жалкой, потом выровнял его и вдул в него от Своего духа и устроил вам слух, зрение и сердце...*» (32:7-9).

«*Он сотворил вас из единой души, потом сделал из нее ей пару и ниспослал вам из животных восемь парами. Он творит вас в утробах ваших матерей, одним творением после другого в трех мраках...*» (39:6)[41].

«*Он — тот, кто сотворил вас из праха, потом из капли, потом из сгустка, потом вывел вас младенцем, потом — чтобы вы достигли крепости, потом — чтобы вы были стариками...*» (40:67).

«*Мы ведь создали человека из капли, из смеси, испытывая его, и сделали его слышащим, видящим*» (76:2).

«*Разве Мы не создали вас из воды ничтожной и поместили ее в прочном месте до известного срока?*» (77:20-22).

«*Из чего Он его создал? Из капли сотворил его и соразмерил, потом облегчил ему путь*» (80:18-20).

---

[41] В Джалалайн три мрака объясняются как утроба, матка (рахм) и плацента. То же говорит в своих комментариях И. Ю. Крачковский.

«Пусть же посмотрит человек, из чего он создан! Создан из воды изливающейся. Выходит она из хребта и грудных костей» (86:5-7).

В некоторых контекстах тема зачатия и развития ребенка дополняется тем, что люди созданы мужчинами и женщинами:

Б. *«Аллах сотворил вас из праха, потом из капли, потом сделал вас парами. И носит самка и родит только с Его ведома...»* (35:11).

«Разве думает человек, что он оставлен без присмотра? Разве не был он каплей из семени источаемого? Потом стал сгустком, и сотворил Он его и устроил, и сделал из него пару: мужчину и женщину. Разве этот не может оживить мертвых?» (75:36-40).

Вообще тема деления людей на мужчин и женщин очень частотна в картинах творения:

В. *«О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин...»* (4:1).

«Он — тот, кто вырастил вас из одной души...» (6:98).

«Он — тот, кто сотворил вас из единой души и сделал из нее пару ей, чтобы успокаиваться у нее...» (7:189).

«Из Его знамений — что Он создал для вас из вас самих пары, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость...» (30:21).

«...Он создал вам из самих себя пары и из животных — пары. Он сеет вас там...» (42:11).

«И что Он создал супругов — мужа и жену — из капли, которая извергается» (53:45-46).

Фрагмент 2 (3–5): Господь — Учитель

3. Читай ради Господа твоего Щедрейшего, — اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣)

4. Что научил письму, — الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤)

5. *Научил человека тому, чего тот не знал!*

عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

Стих 3: «Читай ради Господа твоего Щедрейшего»:

ГРАММАТИКА: Частица *wa-* имеет много значений. Это и союз «и», и частица клятвы, и частица совместности «с». Обычно ее переводят как союз «и», но в данном случае (в силу параллелистического строя — градация с наращением) она синонимична союзу *bi-* в первом айате.

Джалалайн: «*Читай*» — подтверждение (*ta'kīd*) первого «*Читай*»[42];

akram «Щедрейший» — Тот, кому в щедрости равного нет;

фраза *wa-rabbuka-l-akram* — это обстоятельство состояния (*ḥāl*) при глаголе «*читай*»[43].

Табари: Читай, Мухаммад, с Господом твоим Щедрейшим.

Ибн Касир: Отдельного комментария к этому айату нет.

Замахшари: *akram* «*Щедрейший*» — Он совершенен в полноте Своей щедрости, превосходящей любую иную щедрость. Ведь Он одаряет своих рабов неисчислимыми дарами, Он терпелив и не торопится с наказанием при всем их неверии и отказе от Его даров, увлечении тем, что Он запретил, и забвении того, что Он повелел. Он принимает их покаяние и относится к ним снисходительно даже в тех случаях, если они совершили великие грехи (*‘aẓā'im*)[44]. Его щедрости нет предела или срока. Из этих даров — дар знания.

Ибн ‘Араби: комментария нет.

---

[42] Фактически Суйути дает риторическое толкование, объясняя повтор как прием красноречия.

[43] Таким образом, Суйути в своем комментарии подтверждает, что надо переводить «с Господом...» или «...ради Господа», а не «и Господь...».

[44] В значении «великих грехов», которое в исламе примерно соответствует христианскому понятию смертных грехов, более известен термин *kabā'ir*.

Стих 4: «Что научил письму»:

ЛЕКСИКА: Слово *qalam* «*калам*» в Коране встречается четыре раза, два раза в ед. ч. (68:1 и 96:4) и два раза — во мн. ч. (3:44 и 31:27). Единственный мединский контекст (3:44) — часть истории Марйам и указывает на некую процедуру выбора по жребию, связанную с бросанием *каламов* в воду. В отличие от этого контекста, где *калам* упоминается в обыденной, бытовой ситуации, остальные контексты имеют совершенно иное звучание. Айат (31:27) говорит о неисчерпаемости слова Божия, которое не записать, даже если все деревья превратятся в *каламы*, а моря — в чернила. Айат (68:1) — это открывающая суру клятва, давшая ей название, где *калам* вообще не от мира сего. Суйути в Джалалайн говорит, что это тот *калам*, которым пишут ангелы на хранимой скрижали, находящейся, как мы помним, где-то возле престола Всевышнего. На этой скрижали записаны и Коран, и Книга судеб всего, и многое, о чем мы не имеем и не можем иметь понятия. Упоминаемый здесь *калам* часто отождествляется с тем *каламом*, который, согласно распространенным представлениям, был сотворен первым, и с него началось творение всего остального. И, наконец, в разбираемом айате (96:4) *калам*, то есть письмо, — это один из первых и важнейших даров Аллаха человечеству[45]. Табари со ссылкой на Катаду, Замахшари и Ибн ʻАраби раскрывает суть и значение этого величайшего дара.

Джалалайн: Он научил [письму — *khaṭṭ*] *каламом*[46].
Первый же, кто начал писать *каламом*, — это Идрис[47], мир ему.

---

45 Ибн ʻАраби в своем комментарии и говорит о трех *каламах*: о том, что был сотворен первым, о том, которым пишут ангелы, и о каламах людей, в каком-то смысле подытоживая сказанное о каламе в мекканских сурах, см. ниже.

46 В своем комментарии Суйути искусно соединяет два возможных, но близких толкования *калама* как прямого объекта («научил *каламу*, то есть письму») и как орудийного дополнения («научил с помощью *калама*, то есть письма, знанию»). Отметим, что толкование Суйути практически дословно совпадает с чтением Ибн аз-Зубайра, упомянутым ниже Замахшари.

47 Идрис — это библейский Ханох (Енох). В Библии упоминаются два Еноха (Эноха): 1) Бытие 4:17: старший сын Каина, который построил город его имени. Это не тот, ибо все потомство Каина погибло в потопе и не имело продолжения после потопа; 2) Бытие 5:18-24: седьмой потомок Адама, отец Мафусаила. Это он. Прожил он 365 лет. О нем сказано, что «Енох ходил

Табари: «*научил*» — людей;
«*научил каламу*» — то есть искусству письма и письменности.

Рассказывают, что когда Катада читал эту суру, то, дойдя до этого айата, говорил: «*Калам* — великое благодеяние Аллаха. Если бы не он, жизнь бы не устроилась так, как надо.

Ибн Касир: отдельного комментария на этот айат нет, см. ниже, комментарий к (96:5).

Замахшари: Всевышний указывает на полноту Своей щедрости в том, что Он научил рабов Своих тому, чего те не знали, и вывел их из тьмы невежества к свету знания, и подчеркивает достоинство письма. Ведь оно приносит пользу, которую может дать лишь оно. Им осуществляется запись наук, фиксация мудрости,

---

пред Богом» (Быт 5:22, 24), что апостол Павел интерпретирует как «угодил Богу» (Евр 9:5). Ап. Иуда в своем послании указывает на его пророчества против современных ему и будущих нечестивцев (Иуда 14-16). О нем еще сказано, что «не стало его, потому что Бог взял его» (Быт 5:24), то есть переселил его в обитель блаженства так, что он не видел смерти (Евр 9:5). В Коране говорится об этом же: «*И помяни в книге Идриса; он был праведником, пророком. И вознесли Мы его на место высокое*» (19:56-57). В Джалалайн, в комментарии на этот айат, говорится: «Он живой на четвертом, шестом или седьмом небе, или в раю».

В христианстве сохраняется верование, что Енох снова придет на землю, чтобы уплатить долг природе, то есть умереть. Он вместе с Илией, который тоже был взят на небо живым (4 Цар 2:11), признавался одним из двух свидетелей (Апок 9:3), которые по окончании их свидетельства будут убиты зверем, выходящим из бездны (Апок 9:7).

В исламе к этому ряду добавлен ʻИса (Иисус) как пророк, который тоже был взят живым на небо, не зная смерти, и придет снова перед концом света. Он как бы дополняет в исламе этот ряд до числа три.

Однако уже в христианстве существует толкование, что каждая из трех важнейших религиозных эпох ознаменована чудесным случаем переселения на небо: эпохи (церкви) патриархальной — в лице Эноха, эпохи иудейской — в лице Илии, эпохи (церкви) христианской — в чудесном вознесении на небо Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери, Приснодевы Марии.

В иудаизме Енох считается первым ученым, родоначальником письменности, арифметики и астрономии.

В Коране Идрис упоминается еще в (21:85): «*И Исмаʻила, и Идриса и Зу-л-Кифла... Все из терпеливых*».

точное изложение истории древних и их учений. Без письма не были бы записаны ниспосланные Аллахом книги. Без него не найден был бы прямой путь в делах веры и мира. Даже не будь другого указателя на тонкость Божьей мудрости и точность Его промысла, одного *калама* и письма было бы достаточно.

Ибн аз-Зубайр читал так: «научил письму каламом» (*'allama al-khaṭṭ bi-l-qalam*).

Ибн 'Араби: В связи с этим айатом есть пять вопросов.

1) *Каламов* изначально три:
   — первый *калам*: Как установлено в хадисе: «Первое, что сотворил Аллах, — это *калам*. Ему Он сказал: "Пиши". И *калам* записал все, что было и что будет, вплоть до наступления Часа. Этот калам находится у Него над престолом»;
   — второй *калам*: Тот, что Аллах вложил в руки ангелов, которые им записывают судьбы, события и деяния. Об этом сказано: «*Благородные писцы. Знают они, что вы делаете*» (82:11-12);
   — третий *калам*: Это *каламы* людей. Их Аллах вложил им в руки, чтобы они записывали свои речи (*kalām*) и передавали ими свои намерения и мысли. Аллах выводит людей из чрева матерей не знающими ничего. Он творит им слух, зрение и дар речи (*nuṭq*), как мы изложили в книге «Закон истолкования» (Канун ат-та'вил). Затем Он дает им знание поклонения с помощью языка (*lisān*) с использованием 28 видов, которые называют *харфами*. Язык соприкасается с нёбом и зубами и производит членораздельный звук, в котором есть строй (*niẓām*). Пользоваться этим Аллах научил Своих рабов, на что указывают слова: «*Научил тебя тому, чего ты не знал*» (4:113)[48].

---

[48] Полный текст этого айата таков: «*И если бы не щедрость Аллаха к тебе и не милость Его, то партия из них задумала бы сбить тебя с пути. Но сбивают они с пути только самих себя и ни в чем не вредят тебе: ведь Аллах ниспослал тебе писание и мудрость и научил тебя тому, чего ты не знал. Щедрость Аллаха к тебе велика!*»

Затем Аллах сотворил руку и умение пользоваться ею и вложил в нее знание и искусство. Он образовал (*ṣawwara*) для нее буквы (*хуруф*), которые позволяют создать зримый образ (*ṣūra maḥṣūṣa*), который показывает смысл, переданный речью (*nuṭq*). В результате запись (*maktūb*) соответствует произнесенному (*malfūẓ*), а произнесенное соответствует тому, что в сердце. Одно соответствует другому, и все это способствует получению знания. *«Это — творение Аллаха. Покажите же Мне, что создали те, которые помимо Него...»* (31:10).

2) Все это Аллах подготовил для Своих творений, сделал порядком для сыновей Адама, облегчил им путь к этому. Из всех Его творений менее всех были искусны в этом арабы, а из арабов менее всех умелыми в этом были хиджазцы, а из хиджазцев — Избранник (*muṣṭafā*) Его, которого Он отвратил от знания письма, чтобы тем ярче засияло чудо и доказательство было тем убедительнее.

3) Каждый народ имеет свой строй членораздельных звуков, которыми он выражает то, что в душе, и свой образ письма, которым люди записывают то, что произносит язык. В различии языков и цвета кожи людей — убедительное доказательство всемогущества Господа и мудрости Его. Мать же всех языков (*lughāt*), самый благородный из них — это арабский. Ему присущи лаконичность выражения и выразительность в отношении смысла. Его отличает богатство лексики и словообразования. Одни и те же звуки и буквы, а сколько моделей слов. Такая сила и мощь — подивиться можно.

4) Каждый народ имеет свои буквенные образы, которые соответствуют строю их языка — еврейского, греческого, персидского и других языков, или же арабского, который благороднее их всех. Всему этому Аллах научил Адама, как сказано: *«И научил Адама именам их всех»* (2:31). Не осталось ничего, имени чего на каждом языке не научил бы Аллах Адама, а Адам поведал ангелам то, чему Он его научил, и тем самым показал свое достоинство, продемонстрировал свое знание и доказал свой пророческий дар.

Ангелы вняли этому доказательству и поразились увиденному. Затем это унаследовали его потомки, поколение за поколением. Одни забыли одно, другие — другое. Творец же давал что пожелает кому пожелает, каждый народ направляя к тому, что ему надлежит. Когда появился Исма‘ил ибн Ибрахим, он научился арабскому у своих соседей джурхумитов[49]. Он взял жен из них и поселился в Святилище (*al-ḥaram*)[50]. К нему снизошел Джибрил и научил его самому чистому и совершенному арабскому, который передавался из поколения в поколение, пока не дошел до Мухаммада. Его честь связана с честью Корана. На нем явлено слово Корана, дарованы мудрость и заповеди его, засияло во всех пределах знание и понимание его. Слава Аллаху.

5) Абу-л-Мунзир Хишам ибн Мухаммад ибн ас-Са’иб ал-Калби говорил: Первыми создали письмо[51] несколько тайййитов, Сувар ибн Мурра, а говорят, что его звали Мирар ибн Мурра, Аслам ибн Садра, ‘Амир ибн Хадра. Они приехали в Мекку. От них научились Шайба ибн Раби‘а, Абу Суфйан ибн Ал-Харис, Хишам ибн ал-Мугира. Затем они приехали в Ал-Анбар, и там от них научились несколько людей. Затем они приехали в Хиру, и там от них научилась группа людей, в том числе Суфйан ибн Муджаши‘ ибн ‘Абдаллах ибн Дарим и его дети, которых в Куфе называли бану ал-катиб (дети писца)[52].

Ибн ‘Араби говорит: Калби обвиняют в ненадежности передачи. Утверждение же его неверно на том основании, что письму по-арабски научил сам Аллах, и оно передавалось от одного народа

---

[49] Джурхумиты — древнее арабское племя, происходившее из Йемена, которое, по преданию, жило в Мекке.

[50] Имеется в виду Мекка.

[51] Имеется в виду арабское письмо.

[52] Перевод более подробной версии предания от Калби из книги Балазури «Покорение стран» см. в: Фролов Д. В. Два ранних текста о происхождении арабского письма // Фролов Д. В. Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 244–262.

другому, пока не укоренилось у арабов. Поэтому можно говорить: «Первым принес письмо в земли арабов такой-то», но нельзя говорить: «Первым изобрел письмо такой-то». Письмо не изобретено, а передано.

От Ка'ба передают, что первым писал арабским, сирийским (арамейским) и *муснадом* (письмом химйаритов) Адам. Он писал на глине и обжигал ее. Когда же случился на земле потоп и сошел, то Аллах сотворил тех, кого сотворил, и каждый народ нашел свое письмо. Так вот к Исма'илу попало письмо арабов.

От Ибн 'Аббаса передают, что первым создал арабское письмо как единое письмо в написании Исма'ил.

Но эта и другие подобные версии основаны на ненадежных свидетельствах и не согласуются с правильной точкой зрения. Но удивительнее то, что разговаривать об этом — значит вдаваться в вещи недоказуемые, о которых нельзя судить, которые бесполезны для закона. Пусть стремящиеся к знанию знают это. Пусть они обращаются к тому, что более важно для религии, а Аллах знает лучше.

Мы говорили выше, что Исма'ил научился арабскому у джурхумитов, как подтверждено в «Сахихе», а Аллах знает лучше, в длинном хадисе об истории Ибрахима и Исма'ила. В нем говорится: «Хаджар (Агарь) находилась в этом положении[53], когда мимо проходила группа джурхумитов [или: группа мекканцев; или: мекканцы из джурхумитов] по дороге из Кида'. Остановившись в нижней части Мекки, они увидели птиц и сказали: «Эти птицы кружатся там, где вода, а мы недавно заходили в эту долину, и воды тут не было». Послали слугу или двух слуг, и они натолкнулись на воду. Вернулись назад и сообщили хозяевам о воде. Они направились туда, а мать Исма'ила — у воды. Они спросили: «Позволишь ли нам остановиться здесь?» Она сказала: «Да, но прав на воду у вас нет». Они ответили: «Да».

Ибн 'Аббас говорил: Пророк рассказывал: «Умм Исма'ил сказала это, хотя и была дружелюбна к людям. Они раскинули лагерь и послали за родичами. Те присоединились к ним. В конце концов много родов расположилось там. Мальчик рос и научился у них арабскому языку. Подросток им приглянулся, и когда он вырос,

[53] Когда ей открылся источник, спасший ее и сына от жажды.

они женили его на женщине из их родни...» и далее, как говорится в хадисе.

Стих 5: «Научил человека тому, чего тот не знал!»:

Джалалайн: *«человека»* — род человеческий;

«чего тот не знал» — пока не был научен — а именно прямому пути (*hudā*), письму и ремеслу и прочему.

Табари: Всевышний говорит: Он научил человека писать *каламом*, чего тот не знал вместе со многими другими вещами, которым Он научил его.

Так, Ибн Зайд говорил, что Он научил человека писать *каламом*.

Ибн Касир: В айатах (96:4-5) указывается, что Всевышний явил щедрость к человеку, научив его тому, чего тот не знал. Он почтил его знанием, и именно благодаря такому уделу праотец людей Адам был превознесен над ангелами.

Знание же бывает в уме, бывает на языке, бывает и на письме пальцами. То есть оно бывает умственное (*dhihnī*), словесное (*lafẓī*) и письменное (*rasmī*), и именно записанное знание должно обязательно сопутствовать первым двум видам. Поэтому-то в этих айатах знание и письмо поставлены в связь друг с другом.

Ср. хадис: «Скрепляйте (*qayyidū*) знание (*'ilm*) письмом (*bi-l-kitāba*)».

Ср. еще хадис: «Тому, кто действует на основании того, что знает, Аллах даст в наследство знание того, чего он не знал».

Замахшари: Отдельного комментария на этот айат нет.

Часть 2 (6–19): Отношение человека к Богу

Обстоятельства ниспослания: Считается, что вся вторая часть обращена против Абу Джахла[54].

---

[54] Абу Джахл (Абу-л-Хакам) 'Амр ибн Хишам ибн ал-Мугира ал-Махзуми ал-Кураши (ум. 624), один из вождей курайшитов и самых заклятых врагов ислама и лично Мухаммада. Погиб в битве при Бадре.

Суйути приводит как обстоятельства ниспослания три предания, связанные именно с ним[55].

Первое соотнесено либо с айатами 6-8, либо со всей второй частью[56]:

Ибн ал-Мунзир выводил от Абу Хурайры: Абу Джахл спросил: «Опускается ли Мухаммад лицом в пыль в вашем присутствии?»[57]

Люди ответили: «Да».

Тогда он воскликнул: «Клянусь ал-Лат и ал-‘Уззой[58], если я увижу, как он делает это, я наступлю ему на шею (или: ткну лицом в землю)».

И вот тогда Аллах ниспослал эти айаты.

Второе предание соотнесено с айатами (9-16):

Ибн Джарир передавал от Ибн ‘Аббаса: Посланник Аллаха молился, и тут подошел Абу Джахл и помешал ему. Тогда Аллах ниспослал (96:9-16).

Третье предание соотнесено с айатами (17-18):

Тирмизи и другие передавали от Ибн ‘Аббаса: Пророк молился, когда подошел к нему Абу Джахл и сказал: «Разве я не запретил тебе это?» Пророк прикрикнул на него, а Абу Джахл ответил: «Ты же знаешь, что есть целый круг (*nādī*), кроме меня». Тогда Всевышний ниспослал (96:17-18).

Тирмизи считал этот хадис хорошим и верным.

У этих преданий есть много вариантов и изводов, которые приводятся в комментариях Табари и Ибн Касира, особенно на айаты 17-18. В разных версиях они относятся к разным айатам в пределах второй части (96:6-18), но чаще — в пределах фрагмента (96:9-18). Создается впечатление, что речь идет не об отдельных, автономных хадисах, а скорее о потоке предания, которое точно подтвер-

---

[55] См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 486—487.

[56] Правда, многие комментаторы фактически относят это предание к тексту, начиная с айата 9, то есть с начала того фрагмента, где речь идет о конкретном примере ослушника.

[57] Имеется в виду, делает ли он *суджуд*.

[58] Языческие божества женского пола, упоминаемые в Коране, см. (53:19).

ждает, что речь идет об Абу Джахле и что имеется в виду конкретный эпизод его противостояния Мухаммаду. Однако этот поток с трудом поддается сегментации и точной привязке отдельных версий к конкретным айатам второй части.

Фрагмент 3 (6–8): Неблагодарность человека и угроза наказания

6. *Так нет! Человек своевольничает,*	كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى (٦)
7. *Если привидится ему, что он не нуждается,*	أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى (٧)
8. *А ведь к Господу твоему — возвращение!*	إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (٨)

Стих 6: «Так нет! Человек своевольничает»:

ЛЕКСИКА: Слова, однокоренные с глаголом *yaṭghā*, встречаются в сурах тридцатого джуз'а пять раз. Три раза — в отношении погибших народов: Фараона (79:17), ʻадитов, самудитов, Фараона (89:11), самудитов (91:11). Два раза — прямо в отношении тех, кто попал в ад (78:22, 79:37). Другими словами, само употребление слов, производных от данного корня, уже указывает на судьбу тех, к кому они относятся.

Джалалайн: *kallā* — истинно (*ḥaqqan*).

Табари: *kallā* — Всевышний говорит: Не таким должен быть человек, которого облагодетельствовал Господь его, сотворив его и научив тому, чего тот не знал. Он осыпает его несравненными дарами, тот же являет свою неблагодарность Господу, который дал ему это. Он же своевольничает, если привидится ему, что ему никто не нужен.

yaṭghā — переходит грань и превозносится пред Господом своим.

Ибн Касир: Всевышний сообщает о человеке, что он становится беспечным, высокомерным, надменным и своевольным, когда ему кажется, что он ни в ком не нуждается и богатство его велико, а потому предупреждает его для устрашения о будущем расчете.

Замахшари: *kallā* — это окрик тому, кто не испытывает благодарности за благодеяния Аллаха, когда своевольничает по отношению к Нему. Аллах не упомянут потому, что контекст однозначно указывает на Него.

Стих 7: «Если привидится ему, что он не нуждается»:

ЛЕКСИКА: Глагол *istaghnā* встречается в Коране четыре раза, см. комментарий к (92:8).

Джалалайн: «*привидится*» — увидит самого себя[59];
«*не нуждается*» — потому, что богат; ниспослано об Абу Джахле.
Глагол *ra'a* «видеть» здесь обозначает видение умственное, а фраза «*что не нуждается*» — это второй прямой объект, первый же объект — «себя»[60].

Табари: Сказано *ra'a-hu* «он увидел его» в смысле «он увидел себя», поскольку арабы так говорят, когда глагол требует двух дополнений, а когда глагол требует только одного дополнения, тогда говорится *ra'a nafsa-hu* «он увидел себя».

Ибн Касир: Отдельного комментария на этот айат нет.

---

59 Если понимать глагол *ra'a-hu* с дополнением буквально «он видит его», то второе местоимение должно обозначать кого-то другого, поэтому и Табари, и ниже Замахшари толкуют этот оборот в соответствии со смыслом — *ra'a nafsa-hu* «он видит себя».

60 В арабском языке различаются два оттенка значения глагола *ra'a* «видеть»: видение физическое, глазами, которое предполагает только один объект — «видеть кого-либо или что-либо», и видение умственное в смысле «считать, полагать», и тогда глагол управляет двумя объектами — «видеть кого-либо каким-либо». Другими словами, Суйути утверждает, что буквальный грамматический смысл фразы «видит себя не нуждающимся».

Замахшари: *ra'a-hu — ra'a nafsa-hu*; имеется в виду видение знания, ведь если бы имелось в виду видение глазами, то не могло бы быть двух дополнений.

Стих 8: «А ведь к Господу твоему — возвращение!»:

ЛЕКСИКА: Слово *ruj'ā* встречается в Коране один раз. Эта редкая форма масдара явно выбрана с учетом потребностей рифмы, на что косвенно указывает Замахшари.

Джалалайн: Обращение к каждому человеку;
ruj'ā — rujū'[61].
Это угроза ослушнику наказанием за бунт.

Табари: Всевышний говорит: К Господу твоему возвращение (*marja'*) его, и он вкусит такое мучительное наказание, какого никогда не видел.

Ибн Касир: К Аллаху — возвращение, и Он будет вести расчет с тобою за все, что у тебя есть: как собрал? на что тратил?

Ибн Аби Хатим передавал от 'Абдаллаха [ибн Мас'уда]: «Есть двое жадных, которых ничто не насытит. Это жадный до знаний и жадный до мира, но не равны они. Жадный до знаний становится все более угоден Всевышнему, а жадный до мира доходит до бунта», а потом прочел (96:6-7). 'Абдаллах добавил: «А про первых сказано: "*Ведь боятся Аллаха из рабов Его знающие*"» (35:28).

Возведенными к Пророку передают также слова: «Есть двое жадных, которых ничто не насытит. Это жадный до знаний и жадный до мира».

---

61 Суйути объясняет очень редкую форму масдара от глагола «возвращаться», на которую обращают внимание все комментаторы, через стандартную, наиболее частотную форму масдара от этого глагола, которая, кстати, в Коране не встречается. Данная форма в Коране встречается лишь однажды, причем выбор формы явно диктуется рифмой.

Замахшари: Здесь — фигура «поворот» (*iltifāt*), ибо обращение — к тому человеку, о ком два предыдущих айата[62]; это угроза и предупреждение ему за его ослушание и своеволие;

ruj'ā — масдар по форме как *bushrā* в значении *rujū'*.

Фрагмент 4 (9–14): Пример неблагодарного ослушника

9. *Вот, видел ли ты того, кто помешал*	أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (٩)
10. *Рабу Твоему, когда тот молился?*	عَبْدًا إِذَا صَلَّى (١٠)
11. *Что ж, видел ты его на прямом пути*	أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَى (١١)
12. *И зовущим к богобоязненности?*	أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى (١٢)
13. *Или ты видел его лгущим и отложившимся?*	أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى (١٣)
14. *Разве не знал он, что Аллах видит?*	أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (١٤)

---

[62] Первые пять айатов обращены к Мухаммаду, а этот — к противостоящему ему ослушнику. Именно это Замахшари объясняет через риторический прием «поворот», довольно частотный в Коране, когда при употреблении одного и того же местоимения меняется его предметная соотнесенность.

Стих 9: «Вот, видел ли ты того, кто помешал»:

Джалалайн: Фраза *«видел ли ты»* повторена три раза для выражения удивления[63].

Помешавший — Абу Джахл.

Табари: Говорили, что этот айат и следующие за ним ниспосланы об Абу Джахле ибн Хишаме. Дело в том, что он, как дошло до нас, сказал: «Если я увижу, как Мухаммад молится, я наступлю ему на шею». Как передают, он действительно помешал посланнику Аллаха молиться. И вот Аллах сказал своему пророку Мухаммаду: «Ты видел, Мухаммад, Абу Джахла, который помешал тебе молиться в святилище. Он отошел от истины, считает ее ложью».

Всевышний хочет, чтобы Пророк и верующие подивились невежеству (*jahl*) Абу Джахла и его дерзости по отношению к Господу, когда он мешал Мухаммаду молиться Ему. Ведь он прямо перед ним считал его лжецом.

Примерно то же, что говорим мы, утверждали и толкователи.

Так, Муджахид говорил, что речь идет об Абу Джахле, который запрещал Мухаммаду молиться.

Катада говорил: «Это ниспослано о враге Аллаха Абу Джахле, который говорил: "Если увижу, что Мухаммад молится, я наступлю ему на шею", и Аллах ниспослал то, что вы слышите».

Катада говорил: «У каждого народа — свой фараон. Фараон этого народа — Абу Джахл».

Ибн ‘Аббас говорил: «Посланник Аллаха молился. К нему подошел Абу Джахл, который помешал ему молиться».

Ибн Касир: Ниспослано об Абу Джахле, да проклянет его Аллах. Абу Джахл угрожал Пророку, когда тот молился у Дома.

Замахшари: Это ниспослано об Абу Джахле. Рассказывают, что Абу Джахл сказал посланнику Аллаха: «Ты утверждаешь, что якобы тот, кто ни в чем не нуждается (*istaghnā*), начинает своевольничать (*ṭaghā*). Так сделай нам горы Мекки серебром и золо-

---

[63] Суйути и здесь толкует повтор как риторический прием и средство эмоционального воздействия.

том. Может быть, когда мы получим это, мы начнем своевольничать: оставим нашу веру и примем твою веру».

Тут снизошел Джибрил и сказал: «Если хочешь, мы сделаем это. Затем, если они не уверуют, мы сделаем с ними то, что и с другими людьми трапезы[64]». И посланник Аллаха отказался от предложения, чтобы сохранить жизнь мекканцам.

Еще рассказывают про Абу Джахла, да проклянет его Аллах, что он спросил мекканцев: «Опускается ли Мухаммад лицом в пыль в вашем присутствии?»

Люди ответили: «Да».

Тогда он воскликнул: «Клянусь ал-Лат и ал-'Уззой, если я увижу, как он делает это, я наступлю ему на шею (или: ткну лицом в землю)».

Но когда тот пришел, Абу Джахл вдруг отступил.

Люди спросили: «Что с тобой, Абу-л-Хакам?»

Он же ответил: «Между мной и им ров огня, ужас и крылья».

Тогда-то и были ниспосланы эти слова.

Ибн 'Араби: По поводу этих айатов есть два вопроса:

1) От Ибн 'Аббаса передают с достоверным иснадом, что когда Абу Джахл сказал: «Если я увижу Мухаммада, то наступлю ему на шею», Мухаммад сказал: «Если он сделает это, ангелы заберут его наяву». Это выводил Тирмизи и другие.

Тирмизи еще передавал от Ибн 'Аббаса: Пророк молился, и тут подошел Абу Джахл и сказал: «Разве я не запрещал тебе это?» Пророк прикрикнул на него и удалился. Абу Джахл сказал: «Ты же знаешь, какое сборище (*nādī*) я могу собрать». Тут были ниспосланы стихи (96:17-18). Ибн 'Аббас добавлял: «Клянусь Аллахом, если бы он позвал своих сторонников, его бы взяли стражи (*zabāniya*) Аллаха».

2) Люди связывали этот айат с рядом вопросов. Например, некто молится, обтеревшись песком, и вдруг видит воду, что делать?

---

[64] В конце суры «Трапеза» говорится, что его последователи попросили низвести трапезу с неба (5:112-115).

Абу Ханифа и другие говорили: «Молитву прерывают. Не разрешается ее продолжать».

Другие говорили: Это осуждается на основании (96:9-10)[65], но не запрещается.

Стих 10: «Рабу Твоему, когда тот молился?»:

Джалалайн: Под *«рабом Твоим»* имеется в виду Пророк.

Табари, **Ибн Касир**, **Замахшари** и **Ибн ‘Араби:** Отдельного комментария на этот айат нет, см. толкование к предыдущему айату.

Стихи 11-12: «Что ж, видел ты его на прямом пути и зовущим к богобоязненности?»:

Джалалайн: Речь идет о том, кто мешал;
aw — частица разделительного вопроса (*taqsīm*)[66].

Табари: Всевышний говорит: А ведь ты[67] видел Мухаммада на прямом пути и твердости в преданности его Господу, и призывающим этого, который мешал молитве, бояться Бога и страшиться Его наказания.

Примерно то же, что мы говорим, утверждали и толкователи.

Так, Катада говорил: «Мухаммад был на прямом пути и призывал к богобоязненности».

Ибн Касир: Сначала Господь начинает мягко, с вразумления: Неужели ты не думаешь, что тот, кому ты мешаешь, прав в том,

---

[65] Основанием для связи этих айатов с данной проблемой закона является то, что употребленное в айате 9 слово *alladhī* может относиться как к одушевленному, так и к неодушевленному объекту. То есть его можно перевести и как «тот, кто», и как «то, что». Во втором случае эти айаты можно отнести к разбираемой ситуации, но тогда они теряют всякую связь с историей Абу Джахла.

[66] Если понимать частицу *aw* как разделительную, то надо переводить ее «или», но здесь это скорее соединительный союз, синоним «и».

[67] Не совсем ясно при таком понимании, к кому относится местоимение «ты». Вроде бы к Абу Джахлу, ср. далее толкование Ибн Касира, но во второй части Абу Джахл упоминается уже в третьем лице.

что делает? Или разве он не призывает к богобоязненности своими словами, а ты угрожаешь ему и мешаешь молиться?

Замахшари: Поведай мне о том, кто запрещал рабам Аллаха молиться. Был ли этот запрещавший на верном пути, когда мешал рабам Аллаха, или же он звал к добру и богобоязненности, когда призывал к поклонению идолам, как полагал он, или же он счел истину ложью и отвернулся от истинной веры, как полагаем мы?

* * *

Хотя комментариев на эти айаты немного, один момент вызывает разногласия между комментаторами, а именно: к кому и в каком смысле относятся разные части высказывания. Наиболее естественной и убедительной на этот счет представляется точка зрения Замахшари и Суйути в Джалалайн, которые полагают, что речь идет об Абу Джахле, действия которого предлагается оценить, прав он или не прав. Прием этот, разумеется, чисто риторический, ибо верующему совершенно ясно, кто из двух противников — Мухаммад или Абу Джахл — на прямом пути, а кто отклонился от истинной веры. Может быть, именно нежелание даже чисто риторически ставить под сомнение ответ, вызывает иные, подчас довольно натянутые толкования.

Стих 13: «Или ты видел его лгущим и отложившимся?»:

Джалалайн: Это сказано о мешавшем, который лгал на Пророка;
«отложившимся» — от веры.

Табари: *«лгущий»* — Абу Джахл, который счел ложью истину, с которой был послан Мухаммад;
«отложившийся» — он же, когда отвернулся от истины и не поверил в нее».
Примерно то же, что говорим мы, утверждали и толкователи.
Так, Катада говорил, что имеется в виду Абу Джахл.

Ибн Касир и **Замахшари:** комментария нет.

Стих 14: «Разве не знал он, что Аллах видит?»:

Джалалайн: Аллах видит все, что исходит от него, и воздаст за все, подивись же на него, слушающий. Подивись же, слушающий, на того, кто мешает. Ведь тот, кому мешают, на прямом пути благочестия, а тот, кто мешает, на пути лжи, ведущем прочь от веры.

Табари: Всевышний говорит: Разве не знал Абу Джахл, когда запрещал Мухаммаду поклоняться его Господу и молиться Ему, что Аллах видит его, и не убоялся гнева Его и наказания Его?

Говорили, что смысл: «Видел ли ты того, кто помешал рабу Твоему, когда тот молился? Так видел ли ты его на прямом пути?», и «Видел ли ты...» повторено три раза для усиления. И смысл далее таков: «Видел ли ты того, кто помешал рабу Твоему, когда тот молился? Того, который считал ложью и отвернулся от Господа его? Разве не знал он, что Аллах видит его?»[68]

Ибн Касир: Разве не знал этот мешавший тому, находящемуся на прямом пути, что Аллах видит его и слышит его речи, и сполна воздаст ему за все, что он делал?

Замахшари: Разве не знал он, что Аллах видит и знает все о нем, на прямом ли пути он или в заблуждении, и воздаст ему соответственно?

Это — угроза.

Могут спросить, а где завершение всех фраз с «*Видел ли ты...*»?

Ответим так: «*Тот, кто мешал*» и придаточное условия «*когда тот молился*»[69] — это как бы два объекта глагола «видел»[70].

---

[68] Это истолкование, предложенное Табари как бы за скобками поайатного разбора, отличается от предложенного выше и выглядит более реалистичным, фактически совпадая с мнением Замахшари и Суйути. Отметим, что Табари говорит это не от себя, а как бы цитирует некий анонимный источник.

[69] В нашей терминологии это придаточное времени, однако в терминах арабской грамматики придаточное времени и придаточное условия входят в одну категорию, которая называется *sharṭ* «условие». Такое решение обусловлено особенностями строя арабского языка, где категории условия и времени в некоторых случаях не очень четко разведены и отделены друг от друга.

[70] Замахшари явно исходит из того, что глагол здесь выражает видение не физическое, а умственное, которое предполагает два объекта; см. выше.

Могут спросить, а где «ответ» на «условие»?[71]

Ответ таков: «Ответ» (*jawāb*), не сформулированный прямо, но подразумеваемый, поскольку он однозначно подсказан контекстом, таков: «Тогда, если он был на прямом пути и повелевает богобоязненность, то как же он не знал, что Аллах видит?»

От ал-Хасана [ал-Басри] передают, что он полагал, что речь идет об Умаййе ибн Халафе[72], который мешал Салману[73] молиться.

Фрагмент 5 (15–18): Верующий сильнее, на его стороне небесные воины

15. *Но нет! А не прекратит он, Мы схватим его за хохол,*	كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ (١٥)
16. *Хохол лжеца и грешника!*	نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (١٦)
17. *И пусть зовет сообщников, —*	فَلْيَدْعُ نَادِيَه (١٧)
18. *Мы призовем стражей!*	سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ (١٨)

---

71 Арабская грамматика исходит из того, что конструкция с «условием» двухчастна. Если есть «если» или «когда», то должно быть и «то» или «тогда». Эта вторая часть называется «ответом» на условие.

72 Умаййа ибн Халаф ибн Вахб (уб. 624), знатный курайшит, ислама не принял, был взят в плен при Бадре и казнен по обвинению Билала, которого он мучил, когда тот, еще будучи его рабом, принял ислам.

73 Салман ал-Фариси (ум. 656), знаменитый сподвижник, по происхождению перс, называл себя Салман ал-Ислам.

Стих 15: «Но нет! А не прекратит он, Мы схватим его за хохол»:

ЛЕКСИКА: 1) Глагол *safa'a* «хватать» употреблен в Коране один раз, только в этом айате.

2) Слово *nāṣiya* «хохол» употреблено в Коране четыре раза, только в мекканских сурах. Кроме двух контекстов суры 96, оно употреблено еще в (11:56): Господь держит за хохол любое животное; (55:41): грешников схватят за хохлы и ноги. Иначе говоря, хохол в Коране — символ власти Господа над людьми и животными[74].

Джалалайн: *kallā* — окрик, призывающий удержаться того, о ком шла речь;

lām в **la**-*'in* — частица клятвы;

«если не прекратит он» — делать то, что делает, Мы потащим его за хохол в огонь.

Табари: *kallā* — Всевышний говорит: Не будет так, как говорил Абу Джахл, угрожавший наступить Мухаммаду на шею, не сможет он этого сделать, не добьется он этого;

«если не прекратит он» — если не прекратит Абу Джахл посягать на Мухаммада»;

«Мы схватим его за хохол» — на макушке головы, потянем и согнем его голову;

safa'a — схватить рукой.

Говорили, что смысл этих слов: Мы сделаем черным его лицо. Упомянут только хохол, хотя имеется в виду все лицо, ибо он ниспадает на лицо спереди.

Говорили, что смысл: Мы потащим его за хохол в огонь, ср: *«...и схватят их за хохлы и ноги»* (55:41).

Ибн Касир: Далее Всевышний говорит с угрозой: Так если он не отступит, не прекратит раздор (*shiqāq*), не перестанет упрямиться, Мы выкрасим его хохол черным в день воскресения.

---

[74] В примечаниях И. Ю. Крачковского сказано: «Хохол обрезали у пленников, отпускаемых на волю. Посвящали его богу. Свободные отпускали хохол, но Аллах схватит за этот знак свободы».

Замахшари: *kallā* — окрик предупреждения, чтобы Абу Джахл перестал мешать поклоняться Аллаху и призывать поклоняться ал-Лат;

«если не прекратит он» — не прекратит то, чем занимается, Мы схватим его за хохол и потащим в огонь;

safa‘a — схватить и тащить с силой.

Читали также вместо *la-nasfa‘an* — *la-nasfa‘anna* с усиленным (удвоенным) *нуном*.

Ибн Мас‘уд читал вместо *la-nasfa‘an* «Мы схватим» — *la-'asfa‘an* «Я схвачу».

В *мусхафе* этот глагол написан с *алифом* на конце как слово в паузе[75].

Определенный артикль употреблен потому, что из контекста известно, о ком идет речь.

Стих 16: «Хохол лжеца и грешника!»[76]:

Джалалайн: *nāṣiya* — стоит в неопределенном состоянии как приложение (*badal*) к *an-nāṣiya* с определенным артиклем в предыдущем айате[77].

Оба определения отнесены к хохлу иносказательно, но по смыслу они характеризуют его владельца.

Табари: Во второй раз слово *nāṣiya* тоже стоит в родительном падеже по согласованию с первым его употреблением. Определения же «лживый» и «грешный» относятся к обладателю этого хохла.

Ибн Касир: Имеется в виду хохол Абу Джахла, лживого в речах, грешника в делах.

Замахшари: *nāṣiya* — это приложение (*badal*) к *an-nāṣiya*, а приложение к *ма‘рифа* может быть *накира*.

---

75 Данное замечание относится к арабскому правописанию и может быть понятно лишь умеющим читать по-арабски.

76 Буквальный перевод этого айата: «Хохол лживый, грешный», где оба определения грамматически относятся к слову «хохол», и именно это обстоятельство, хотя и по-разному, толкуют комментаторы.

77 Согласно правилам арабской грамматики, приложение, в отличие от определения, не обязательно должно иметь тот же артикль, что и слово, к которому оно относится.

Оба эпитета лишь формально отнесены к хохлу, а по смыслу они относятся к его владельцу, и такое словоупотребление красноречивее и выразительнее, чем слова *nāṣiyati kādhibin khāṭi'* *«хохол лжеца и грешника»*.

Стих 17: «И пусть зовет сообщников»:

ЛЕКСИКА: Слово *nādī* «собрание, сходка» употреблено в Коране только один раз, в этом айате.

Джалалайн: *nādī «сообщники»* — люди его круга; круг же — это собрание (*majlis*), где люди беседуют.

Вот этот человек (= Абу Джахл) и сказал Пророку, когда тот прикрикнул на него, когда он помешал Пророку молиться: «Ты знаешь, сколь широк круг людей, которые собираются вокруг меня. Я могу собрать против тебя стольких, что заполню всю эту долину короткошерстными конями и молодыми воинами».

Табари — сразу к айатам 17 и 18: Всевышний говорит: Пусть Абу Джахл зовет людей своего собрания и сторонников из своего рода и племени;

nādī — собрание (*majlis*).

Это сказано, как передавали нам, потому что Абу Джахл препятствовал Пророку молиться около *макам Ибрахим*. Посланник Аллаха прикрикнул на него. Тогда Абу Джахл сказал: «Зачем ты угрожаешь мне, ведь у меня больше всех людей в нашей долине?» Аллах сказал: *«Если не прекратит он, Мы схватим его за хохол»* (96:15). Пусть тогда он зовет своих сообщников. Если он позовет их, Мы позовем стражей.

Примерно то же, что говорим мы, сказано в преданиях и утверждают толкователи.

Вот предания, которые рассказывают об этом:

— Через Давуда ибн Аби Хинда и ‘Икриму от Ибн ‘Аббаса передают: Посланник Аллаха молился около *макам Ибрахим*. Мимо проходил Абу Джахл ибн Хишам, который сказал: «Мухаммад, разве я не запрещал тебе это?» Посланник Аллаха резко ответил ему. Абу Джахл сказал: «А чем ты можешь угрожать мне, Мухаммад? Клянусь Аллахом, ведь у меня больше всех

людей в нашей долине». И Аллах ниспослал (96:17-18). Ибн ʻАббас добавил: «Если бы он позвал сообщников, в наказание стражи в тот же час забрали бы его».

— То же через Давуда ибн Аби Хинда и ʻИкриму от Ибн ʻАббаса передают: Посланник Аллаха молился. К нему подошел Абу Джахл и запретил ему молиться. Аллах ниспослал (96:9-16). Абу Джахл сказал: «Он же знает, что у меня больше всех людей в нашей долине». Пророк рассердился и резко высказался. Давуд говорил: «Я не запомнил его слов». Тогда Аллах ниспослал (96:17-18). Ибн ʻАббас сказал: «Клянусь Аллахом, сделай он что-либо, ангелы тут же на месте схватили бы его».

— Через Абу Хазима от Абу Хурайры передают: Абу Джахл спросил: «Опускается ли Мухаммад лицом в вашем присутствии?» Ему ответили: «Да». Он сказал: «Клянусь ал-Лат и ал-ʻУззой, если я увижу, что он молится здесь, я наступлю ему на шею и ткну его лицом в землю». Абу Джахл подошел к посланнику Аллаха, когда тот молился, чтобы наступить ему на шею. Как только он подошел, он вдруг стал пятиться назад и закрываться руками. Его спросили: «Что с тобой?» Он ответил: «Между мной и ним ров из огня, ужас и крылья». Посланник Аллаха сказал: «Если он приблизится, то ангелы умыкнут его по частям».

Абу Хазим говорил: «Тогда Аллах ниспослал, но я не помню, говорил ли это Абу Хурайра или нет: (96:6-19). Под *nādī* имеется в виду племя Абу Джахла, а под *zabāniya* — ангелы».

— Ибн Хумайд передавал с иснадом от Ибн ʻАббаса: Абу Джахл говорил: «Если Мухаммад снова придет молиться возле *макам Ибрахим*, я непременно убью его». Аллах ниспослал (96:1-18). Пророк пришел и стал молиться. Абу Джахла спросили: «Что же тебе помешало?» Он ответил: «Все пространство между мной и ним почернело от воинств (*kataʼib*)...» Ибн ʻАббас добавлял: «Клянусь Аллахом, если бы он только пошевелился, то ангелы забрали бы его прямо на виду у людей».

— Абу Курайб передавал через ʻИкриму от Ибн ʻАббаса: Абу Джахл говорил: «Если я увижу посланника Аллаха молящимся около Каʻбы, я подойду и наступлю ему на шею». Посланник Аллаха сказал: «Если бы он сделал так, ангелы забрали бы его наяву».

То, что мы говорили о значении слова *nādī*, утверждали и толкователи.

— Мухаммад ибн Мис'ад передавал с иснадом от Ибн 'Аббаса, который говорил, что *nādī* — значит «помощник» (*nāṣir*).

— Через Ибн Аби Нуджайха от Муджахида передают, что *zabāniya* — это «ангелы».

— Ибн Хумайд передавал с иснадом от 'Абдаллаха Абу-л-Хузайла, который говорил: «У стражей ноги на земле, а голова — в небе».

— Ибн 'Абд ал-А'ла передавал с иснадом от Катады: Посланник Аллаха по поводу (96:18) сказал: «Если бы Абу Джахл сделал что-то, то ангелы-стражи забрали бы его наяву».

— От Катады передают, что *zabāniya* — это «ангелы».

— От 'Убайда передают: Слышал я, как ад-Даххак говорил, что *zabāniya* — это «ангелы».

Ибн Касир — сразу к айатам 17-18: Пусть он зовет свое племя и свой род в помощь; или: пусть он зовет тех, кто готов помочь ему;

zabāniya — это ангелы наказания.

И тогда Абу Джахл узнает, кто возьмет верх: наша партия (*ḥizb*) или его партия.

Бухари передавал через 'Икриму от Ибн 'Аббаса: Абу Джахл сказал: «Если я увижу Мухаммада молящимся у Ка'бы, я наступлю ему на шею». Когда это дошло до Пророка, он сказал: «Если он это сделает, его схватят ангелы». То же передавали Тирмизи, Наса'и с тем же иснадом, а также Ибн Джарир с другим иснадом от него же.

Ахмад [ибн Ханбал], Тирмизи и Ибн Джарир — формулировка его — через Давуда ибн Аби Хинда и 'Икриму от Ибн 'Аббаса передают:

Посланник Аллаха молился около *макам Ибрахим*. Мимо проходил Абу Джахл ибн Хишам, который сказал: «Мухаммад, разве я не запрещал тебе это?» Посланник Аллаха резко ответил ему. Абу Джахл сказал: «А чем ты можешь угрожать мне, Мухаммад? Клянусь Аллахом, ведь у меня больше всех людей в нашей долине». И Аллах ниспослал (96:17-18). Ибн 'Аббас добавил: «Если бы он позвал сообщников, в наказание стражи в тот же час забрали бы его».

Имам Ахмад передавал через ʻИкриму от Ибн ʻАббаса: Абу Джахл сказал: «Если я увижу Мухаммада молящимся возле Каʻбы, я подойду и наступлю ему на шею». Ибн ʻАббас добавил: «Если бы он сделал это, то ангелы схватили бы его наяву. Если бы иудеи пожелали смерти[78], то умерли бы и увидели свои сиденья из огня. Если бы те, кто проклинал посланника Аллаха, выступили бы, то, вернувшись, не нашли бы ни имущества, ни родичей».

Ибн Джарир передавал от Ибн Хумайда, а тот — с иснадом от Ибн ʻАббаса: Абу Джахл говорил: «Если Мухаммад снова придет молиться возле *макам Ибрахим*, я непременно убью его». Аллах ниспослал (96:1-18). Пророк пришел и стал молиться. Абу Джахла спросили: «Что же тебе помешало?» Он ответил: «Все пространство между мной и ним почернело от воинств (*katāʼib*)...» Ибн ʻАббас добавлял: «Клянусь Аллахом, если бы он только пошевелился, то ангелы забрали бы его прямо на виду у людей».

Ибн Джарир передавал через Абу Хазима от Абу Хурайры: Абу Джахл спросил: «Опускается ли Мухаммад лицом в вашем присутствии?» Ему ответили: «Да». Он сказал: «Клянусь ал-Лат и ал-ʻУззой, если я увижу, что он молится здесь, я наступлю ему на шею и ткну его лицом в землю». Абу Джахл подошел к посланнику Аллаха, когда тот молился, чтобы наступить ему на шею. Как только он подошел, он вдруг стал пятиться назад и закрываться руками. Его спросили: «Что с тобой?» Он ответил: «Между мной и ним ров из огня, ужас и крылья». Посланник Аллаха сказал: «Если он приблизится, то ангелы умыкнут его по частям».

Абу Хазим говорил: «Тогда Аллах ниспослал, но я не помню, говорил ли это Абу Хурайра или нет: (96:6-19)».

Это же передавали Ахмад ибн Ханбал, Муслим, Насаʼи, Ибн Аби Хатим от Абу Хурайры с другим иснадом.

Замахшари: *nādī* — собрание, сходка (*majlis*), где сходятся (*yantadī*), то есть собираются (*yajtamiʻu*) люди; имеются же в виду люди собрания.

Передают, что Абу Джахл проходил мимо посланника Аллаха, когда тот молился, и сказал: «Разве я не запрещал тебе?» Посланник Аллаха резко ему ответил, а тот сказал: «А чем ты можешь

---

[78] См. (2:94).

мне угрожать, ведь у меня сходится большинство обитателей долины?» Тогда это и было ниспослано (96:17-18).

Стих 18: «Мы призовем стражей!»:

ЛЕКСИКА: Слово *zabāhiya* встречается в Коране один раз, только в этом айате[79].

Джалалайн: *«стражей»* (*zabāhiya*) — сильных и могучих ангелов; Мы призовем их, чтобы уничтожить этого человека. В хадисе сказано: «Если он призовет свой круг, то стражи схватят его у всех на глазах».

Табари и **Ибн Касир:** См. комментарий к предыдущему айату.

Замахшари: Читают «будут призваны (*sa-yud'ā*) стражи» с глаголом в страдательном залоге;

zabāhiya в обычной речи арабов — это полицейские, ед. ч. *zibniya* подобно *'ifriya* «ифрит, злой дух женского рода»[80], а говорили, что ед. ч. — *zibniyy* как *insiyy* «человек, человеческое существо». Исходно форма мн. ч. — *zabāhiyy*, которое трансформировалось в форму, встречающуюся в тексте;

zabn — значит «отталкивание» (*daf'*); имеются же в виду ангелы наказания.

От Пророка передают: «Если бы он позвал своих сообщников, стражи схватили бы его у всех на виду».

Фрагмент 6 (19): Верующий не должен покоряться врагу, его мысли должны быть обращены к Богу

19. Нет! Не повинуйся ему! Преклони колена и приблизься!

كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ (١٩)

---

[79] О *zabāniya* в Коране см.: Налич Т. С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе.

[80] Более распространена форма *'ifrīta*.

Стих 19: «Нет! Не повинуйся ему! Преклони колена и приблизься!»:

Джалалайн: Обращение — к Мухаммаду:
«не повинуйся ему» — не переставай молиться;
«преклони колена» — молись Господу;
«приблизься» — к Нему благодаря покорности Ему.

Табари: *kallā lā tuṭī‛-hu* — Не повинуйся ему, Мухаммад, когда он запрещает тебе совершать обряды поклонения. Молись где захочешь и не обращай на него внимания. Аллах охранит тебя и поможет тебе. Он делает тебя неуязвимым для людей;

wa-sjud wa-qtarib — в «Сахихе» Муслима твердо выводится через Абу Салиха от Абу Хурайры, что посланник Аллаха сказал: «Ближе всего раб Божий к своему Господу, когда он преклоняет колена. Чаще молитесь (*akthirū-d-du‛ā'*)».

Выше говорилось, что посланник Аллаха совершал *суджуд* во время чтения «*Когда небо расколется*» (№ 84) и «*Читай во имя Господа твоего, что сотворил*» (№ 96).

Конец толкования суры «Читай».

Ибн Касир: *kallā* — Всевышний говорит: Все не так, как говорит Абу Джахл, когда запрещает тебе поклоняться твоему Господу и молиться Ему;

lā tuṭī‛-hu — Господь говорит пророку Своему Мухаммаду: Не повинуйся Абу Джахлу, не слушай его запреты, не оставляй молитвы Господу твоему;

wa-sjud — преклони колена пред Господом твоим;

wa-qtarib — приблизься к Нему в своей любви и повиновении; Абу Джахл не сможет тебе навредить, Мы охраняем тебя.

От Катады передают, что эти слова ниспосланы об Абу Джахле, который сказал: «Если я увижу Мухаммада молящимся, я наступлю ему на шею». И вот тогда Аллах ниспослал (96:19). Пророк же, когда до него дошли слова Абу Джахла, сказал: «Если он сделает это, стражи схватят его».

Конец толкования суры «Читай во имя Господа твоего», а Аллаху одному слава.

Замахшари: *kallā* — предупреждение Абу Джахлу;

lā tuṭī-hu — будь тверд, не слушай его, ср.: «*Не повинуйся же обвиняющим во лжи*» (68:8);

wa-sjud — продолжай преклонять колена, то есть молиться;

wa-qtarib — стремись приблизиться к Нему; в хадисе сказано: «Ближе всего раб Божий к своему Господу, когда он преклоняет колена».

От посланника Аллаха передают: «Тому, кто читает суру “Сгусток”, дается награда, как если бы он прочел весь раздел “Расчлененное” (*mufaṣṣal*)».

Ибн ‘Араби: *wa-sjud* — может иметься в виду как *суджуд* во время молитвы, так и *суджуд* во время чтения. Прямой смысл — имеется в виду *суджуд* молитвы, поскольку (96:9-19) целиком про молитву. Однако Муслим в «Сахихе» и другие имамы твердо передавали от Абу Хурайры, который говорил, что он дважды преклонял колена вместе с Пророком во время чтения сур 84 и 96, а этот хадис прямо говорит, что имеется в виду *суджуд* во время чтения.

Ибн Вахб передавал с иснадом от ‘Али ибн Аби Талиба: «Твердо установленных мест (*‘aẓā’im*) *суджуда* — четыре. Это “*Алиф-лам-мим. Ниспослание...*” (№ 32), “*Ха-мим. Ниспослание от Милостивого Милосердного*” (№ 41), “*Клянусь звездой*” (№ 53), “*Читай во имя Господа твоего*” (№ 96)»;

wa-qtarib — старайся приблизиться к Нему, преклоняя колена; ближе всего раб Божий к своему Господу, когда он преклоняет колена[81], ибо это предел поклонения и самоумаления пред Аллахом.

В верном хадисе передается, что Пророк сказал: «Совершая *руку‘*, превозносите Господа, а совершая *суджуд*, усердствуйте в молении (*du‘ā’*), Он может вам ответить».

Ибн Нафи‘ и Мутарриф передают, что Малик в уединении преклонял колена, читая концовку этой суры, а Ибн Вахб считал, что это тоже твердо установленное место.

---

[81] Как можно заметить, автор дословно цитирует хадис, не говоря этого прямо.

СУРА № 97

«ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ»

1 — ВВЕДЕНИЕ

Время и обстоятельства ниспослания: Есть два предания или, скорее, два комплекса преданий, связанные с началом суры, но прежде всего — с третьим айатом.

Первое предание имеет совершенно определенную шиитскую или антиомейядскую окраску.

Вот его краткая версия из книги Суйути[1]:

Тирмизи, ал-Хаким и Ибн Джарир выводили от ал-Хасана ибн ʻАли[2], который рассказывал, что Пророк увидел род Омейядов[3] на своем минбаре, и это его опечалило. Тогда были ниспосланы «Мы даровали тебе Каусар» (№ 108) и «Мы ниспослали его в ночь могущества» (№ 97). А значило это видение: Править после тебя, Мухаммад, станут Омейяды.

---

1 См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 488–489.

2 Ал-Хасан ибн ʻАли ибн Аби Талиб (624–670), старший сын ʻАли, считающийся пятым и последним праведным халифом и вторым из двенадцати шиитских имамов. Был вынужден отказаться от власти в пользу Муʻавии ибн Аби Суфйана, основателя Омейядской династии халифов, правившего с 661 по 680 год.

3 Омейяды (бану умаййа) — курайшитский род, находившийся (за исключением отдельных его представителей) в оппозиции к пророчеству ислама и принявший ислам лишь в день взятия Мекки. Позднее из него вышла, победив в противостоянии с родом ʻАли, династия омейядских халифов (661–750), а еще позднее — династия испанских Омейядов (756–1031).

Ал-Касим ал-Харрани[4] говорил: «Мы сосчитали месяцы (правления Омейядов. — *Д. Ф.*), и оказалось, что их ровно тысяча, не больше и не меньше»[5].

Тирмизи говорил: «Необычный (*gharīb*) хадис», а Миззи[6] и Ибн Касир говорили: «Это — полностью отвергаемый (*munkar jiddan*) хадис».

Вот его более пространный текст, приводимый Ибн Касиром в его комментарии:

Абу ‘Иса ат-Тирмизи передавал с иснадом через ал-Касима ибн ал-Фадла ал-Худдани от Йусуфа ибн Са‘да:

«Некий человек обратился к Хасану ибн ‘Али после того, как Му‘авию избрали халифом, и сказал: “Почернели лица правоверных (по другой версии: О тот, из-за кого почернели лица правоверных)”.

Он же ответил: “Не упрекай меня, да помилует тебя Аллах. Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, увидел Омейядов на своем минбаре, и это его опечалило. Тогда были ниспосланы "Мы даровали тебе Каусар", то есть тебе, Мухаммад, Мы даровали реку в раю, и "*Мы ниспослали его в ночь предопределения! Откуда тебе знать, что такое ночь предопределения? Ночь предопределения лучше тысячи месяцев*" (97:1-3). А значило это видение: править после тебя, Мухаммад, станут Омейяды”.

Ал-Касим говорил: “Мы сосчитали месяцы [правления Омейядов], и оказалось, что их ровно тысяча, не больше и не меньше”.

Потом Тирмизи сказал: “Это странный хадис. Мы знаем его только в этой передаче через ал-Касима ибн ал-Фадла. Ал-Касим ибн ал-Фадл — передатчик надежный, ему доверяли, а вот его учитель Йусуф ибн Са‘д — человек совсем неизвестный, а хадис в этой версии мы знаем только с этим иснадом”».

Далее Ибн Касир продолжает: «Этот хадис передавал и ал-Хаким в своем “Мустадраке” с тем же иснадом через ал-Касима ибн

---

4 Упоминаемый в тексте ал-Касим ибн ал-Фадл ал-Худдани, *вар.* — ал-Харрани (ум. 783 или 784) — один из передатчиков хадиса в цепи иснада.

5 Эту же версию приводит Табари, см. ниже.

6 Йусуф ибн ‘Абд ар-Рахман ал-Миззи (1256—1341), главный сирийский хадисовед своего времени.

ал-Фадла. Утверждение же Тирмизи, что Йусуф — человек неизвестный, спорно. От него передавали хадисы многие авторитеты, и он — лицо известное. Йахйа ибн Ма'ин доверял ему.

Этот же хадис передавал и Ибн Джарир с иснадом через ал-Касима ибн ал-Фадла, но и он говорил, что в этом хадисе не все стыкуется, а Аллах знает лучше.

В целом же этот хадис, как ни посмотри, неприемлем. Наш шейх имам Абу-л-Хаджжадж ал-Миззи говорил, что это хадис отвергаемый».

Далее Ибн Касир опровергает верность тезиса о том, что власть Омейядов длилась ровно 1000 месяцев: «Утверждение же ал-Касима ибн ал-Фадла ал-Худдани, что он сосчитал срок Омейядов и оказалось ровно тысяча месяцев, не больше и не меньше неверно. Известно, что Му'авийа ибн Аби Суфйан стал самодержавным халифом в 40 г. х. (= 661 г. н. э.), когда ал-Хасан ибн 'Али отказался от власти в пользу Му'авии, и он был единодушно избран (*ijtama'at al-bay'a*) на халифский престол, в силу чего этот год был назван "годом единства общины" (*'ām al-jamā'a*). Затем они правили друг за другом в Дамаске и других местах. Власть их пошатнулась только на время правления 'Абдаллаха ибн аз-Зубайра в двух святынях (= Мекке и Медине), Ахвазе и других странах, длившегося около девяти лет. Однако они не лишились власти полностью, а только лишь над некоторыми странами. Правление же их длилось вплоть до 132 г. х. (= 750 г. н. э.), когда их свергли 'Аббасиды. Таким образом, они правили 92 года, а это намного больше тысячи месяцев. Тысяча месяцев — это 83 года и 4 месяца. Но, может быть, ал-Касим ибн ал-Фадл вычел из их правления годы власти 'Абдаллаха ибн аз-Зубайра, и тогда подсчеты почти совпадают, а Аллах знает лучше».

С этим хадисом связаны разногласия в датировке суры. Большинство считали ее мекканской, но некоторые относили ее к мединским сурам. Вот что пишет об этом Суйути:

«Есть два мнения относительно этой суры, но большинство считает, что она — мекканская. Те, кто утверждает, что она — мединская, ссылаются на то, что выводили Тирмизи и ал-Хаким от ал-Хасана ибн 'Али, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, увидел род Омейядов на своем минбаре и это его опеча-

лило. Тогда были ниспосланы “*Мы даровали тебе Каусар*” (№ 108) и “*Мы ниспослали его в ночь могущества*” (№ 97)... и далее до конца хадиса. Однако Миззи говорит: “Это — отвергаемый (*munkar*) хадис”».

Ибн Касир видит в расхождении содержания хадиса и мекканской датировке суры один из аргументов в пользу недостоверности предания:

«На слабость этого хадиса указывает следующее соображение. Хадис явно направлен на то, чтобы очернить Омейядов. Однако если бы цель была такова, рассказ не был бы таким, ведь превознесение ночи предопределения над днями Омейядов никак не чернит их. Ночь предопределения наделена высокой честью, и эта достойная сура предназначена восхвалить эту ночь. Но о каком восхвалении может идти речь, если ее превозносят над осуждаемыми, согласно этому хадису, днями Омейядов. Это похоже на слова поэта (тавил):

Разве ты не видишь, что сан меча умаляется,
Если скажут, что меч острее палки.

И еще другой сказал (тавил):

Если предпочесть человека одаренного
Ущербному, то и восхваление будет ущербным.

Кроме того, если исходить из того, что тысяча месяцев, упомянутые в айате, — это дни Омейядов, то ведь сура мекканская, и тогда откуда следует, что тысяча месяцев относится к Омейядам[7], ведь ни слова айата, ни смысл его на это не указывают? Кроме того, минбар был установлен только в Медине по прошествии некоторого времени после хиджры. И это тоже указывает на неприемлемость хадиса, а Аллах знает лучше»[8].

---

[7] Ибн Касир, вероятно, имеет в виду, что в Мекке клан Омейядов, за небольшим исключением, был настроен враждебно по отношению к Мухаммаду и его проповеди, а значит, вряд ли ему мог привидеться сон, где его преемниками станут его тогдашние враги.

[8] Именно с минбаром Пророка и связано отнесение предания к мединскому времени. Если минбар был установлен в Медине, то сон об Омейядах на минбаре Мухаммад никак не мог увидеть в Мекке.

Второй комплекс преданий отчетливо встроен в полемику с иудеями и оттого, вероятно, тоже имеет мединское происхождение.

Две версии приводит Суйути[9].

Первая версия: Ибн Аби Хатим и Вахиди выводили от Муджахида, что посланник Аллаха упомянул человека из израильтян, который не снимал оружия на пути Аллаха (*fī sabīl Allāh*) тысячу месяцев. Мусульмане дивились этому, и Аллах ниспослал (97:1-3), то есть ночь предопределения лучше тысячи месяцев, которые этот человек носил оружие на пути Аллаха[10].

Вторая версия: Ибн Джарир выводил от Муджахида, который говорил: «Был среди израильтян человек, который простаивал в молитве ночь до утра, а днем до самого вечера сражался с врагом. И так он поступал тысячу месяцев. И Аллах ниспослал: "*Ночь предопределения лучше тысячи месяцев*" (97:3), то есть тысячи месяцев, которые трудился этот человек»[11].

Ибн Касир приводит эти же две версии и добавляет третью, со ссылкой на Ибн Аби Хатима.

Третья версия: Однажды посланник Аллаха упомянул четырех израильтян, которые непрестанно поклонялись Господу в течение восьмидесяти лет и ни разу за это время не ослушались Его ни на мгновение (*ṭarfat ʻayn*). Это были Аййуб, Закарийа, Хизкил, Йуша' бин Нун[12]. Сподвижники очень дивились этому рассказу, и тут пришел Джибрил и сказал: «Вот ты рассказываешь об этих четырех израильтянах и их поклонении в течение восьмидесяти лет, но Аллах ниспослал лучшее, чем это — (97:1-3). Это лучше, чем то, чему дивились ты и твоя община». Посланник Аллаха и люди, бывшие с ним, очень обрадовались[13].

---

9 См.: Суйути. Лубаб ан-нукул. С. 488–489.

10 Замахшари приводит это предание в несколько иной редакции: Посланник Аллаха упомянул человека из израильтян, который не снимал оружия на пути Аллаха (*fī sabīl Allāh*) тысячу месяцев. Мусульмане дивились этому, и им стали казаться мелкими их дела. Тогда им была дана ночь лучше всего того срока, что сражался этот завоеватель (*ghāzī*).

11 Табари действительно приводит это предание в комментарии к (97:3), см. ниже.

12 Речь идет о библейских пророках Иове, Захарии, Иезекииле, Иисусе Навине.

13 Эту версию с некоторыми разночтениями приводит также и Ибн 'Араби.

Третья версия показывает, что и в первых двух преданиях речь скорее всего тоже идет не об иудеях Медины, современниках Мухаммада. Да и здравый смысл отвергает такое предположение. С кем мог сражаться иудей из Медины тысячу месяцев: либо во время междоусобиц в Йасрибе до прихода Мухаммада, в которые были вовлечены и языческие, и иудейские племена, либо против мусульман после хиджры. В любом случае это не было бы оценено как богоугодный поступок. Речь идет о какой-то исторической личности, возможно, одной из четырех. Тогда, вероятнее всего, это преемник Мусы — Йуша' бин Нун (Иисус Навин), при котором произошло завоевание Палестины и расселение по ней колен израильтян. На это же указывает и то, что Замахшари называет его завоевателем (*ghāzī*)[14].

В целом получается довольно парадоксальная ситуация. Суру большинство авторитетов считают мекканской, а все предания, которые считаются обстоятельствами ниспослания и которые цитируются теми же авторитетами, имеют мединское происхождение[15]. Если учесть, однако, что все предания имеют целью разъяснить смысл образа, содержащегося в третьем айате, увидеть в нем отклик на какие-то исторические события либо в прошлом, либо в будущем, то логично предположить, что они могут отстоять по времени от ниспослания суры достаточно далеко. Наше предположение подкрепляется рассуждением Ибн 'Араби о причине, по которой Аллах даровал *умме* мусульман эту ночь. Он перечисляет четыре причины, из которых две — это предания из числа обстоятельств ниспослания, разобранных выше. Однако Ибн 'Араби выбирает другое объяснение — это просто дар Всевышнего, без всякой причины, см. ниже.

---

14 История Йуша' бин Нуна в Коране не рассказывается, его имя не упоминается. Значит, если наше отождествление верно, у Мухаммада, когда он рассказывал эту историю, были какие-то иные источники сведений о нем. Вероятно, это могли быть какие-то предания мединских иудеев, которые Мухаммад услышал во время общения с ними в первые мединские годы.

15 Это не единственный случай в Коране. Так, мы столкнемся с подобной ситуацией в комментарии к сурам 113-114.

Место суры в своде: Место для суры в своде выбрано явно не в соответствии с принципом убывающей длины, поскольку она, как и можно было предположить, намного короче и предыдущей, и последующей сур:

№ 96 — 72 слова, 288 харфов

№ 97 — 30 слов, 115 харфов

№ 98 — 94 слова, 404 харфа

Смысловая же связь данной суры отчетливо видна: сура 96 содержит первое откровение, данное Мухаммаду, а сура 97 говорит о том, когда это произошло.

Суйути говорит:[16]

«Хаттаби говорил: Когда сподвижники Пророка собирали Коран, они поставили суру "Кадар" после суры "Сгусток", обосновывая это тем, что слова "Мы ниспослали его в ночь могущества" содержат намек на слово Его: "*Читай*".

Кади Абу Бакр ибн 'Араби говорил: Какое дивное объяснение».

Ибн аз-Зубайр говорит[17]:

«Сура следует как разъяснение упомянутого ранее повеления читать Коран. После того как Всевышний указал на величие Писания и на то, что через эту дверь лежит путь к Нему, Он сообщил нам о ночи ниспослания его, чтобы мы помнили об этом в наших молитвах, связывали с нею наши надежды, усердствовали в трудах в надежде попасть на нее. Ведь она как час в пятницу. Какой именно час, мы не знаем, но знаем, что это великий час. Или как "молитва средняя" (*aṣ-ṣalāt al-wusṭā*), точное знание о которой Аллах сокрыл[18]. Указание на величие этой ночи содержит в себе указание на величие ниспосланного в эту ночь. Так что сура "Предопределение" — это дополнение к тому, что стоит до нее, и связь двух сур очевидна».

---

[16] См.: Суйути. Танасук. С. 140–141.

[17] См.: Ибн аз-Зубайр. Бурхан. С. 372.

[18] См. «*Охраняйте молитвы и молитву среднюю...*» (2:238). В комментарии в Джалалайн говорится: «Это молитва вечерняя, или утренняя, или полуденная, или какая-то иная».

Композиция суры очень проста. Она представляет собой единое, цельное высказывание, содержащее перечисление характеристик ночи предопределения (или ночи могущества). Этих характеристик три — айаты 3, 4, 5.

Есть лишь один вопрос, который поднял И. Ю. Крачковский в своем комментарии. Он высказывает предположение, что у суры утрачено начало, на что указывает употребление частицы *inna*, с которой открывается первый айат суры. Возможно, основанием для такого утверждения было сравнение с началом суры «Дым», которое большинство комментаторов приводят как параллельное место к началу данной суры: «*Ха-мим. Клянусь книгой ясной. Мы ниспослали его (**inna** anzalnāhu) в ночь благословенную. Мы — увещатели! В течение нее разделяется всякое мудрое повеление...*»

Однако в Коране есть и другие суры, начинающиеся с *inna*:

«*Мы даровали тебе (**inna** fataḥnā laka) явную победу...*» (48:1).

«*Мы послали (**inna** arsalnā) Нуха...*» (71:1)[19].

«*Мы даровали тебе (**inna** aʿṭaynāka) каусар*» (108:1).

Крачковский высказывает предположение, что у всех этих сур утрачено начало, но это представляется маловероятным. Скорее можно утверждать, что это один из стандартных вариантов зачина, подчеркивающий, что начало суры есть прямая речь Всевышнего, без всяких предисловий и вступлений.

2 — КОММЕНТАРИЙ

1. *Мы ниспослали его в ночь предопределения.*	إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١)
2. *Откуда тебе знать, что такое ночь предопределения?*	وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (٢)

---

[19] Утверждая, что это, возможно, фрагмент, Крачковский сравнивает его с другой историей Нуха, начинающейся с (11:27).

3. *Ночь предопределения лучше тысячи месяцев.*	لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣)
4. *Нисходят ангелы и дух в нее с соизволения Господа их для каждого дела.*	تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ (٤)
5. *Мир она до восхода зари.*	سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥)

Стих 1: «Мы ниспослали его в ночь предопределения»:

ЛЕКСИКА: Выражение *laylat al-qadr* встречается только в этой суре.

Джалалайн: «*ниспослали его*» — то есть Коран разом (*jumlatan wāḥida*)[20] с хранимой скрижали на нижнее (ближайшее) небо;
laylat al-qadr — ночь великой чести (*sharaf ʻaẓīm*).

Табари: Всевышний говорит: «Мы ниспослали этот Коран разом на нижнее небо в ночь предопределения (*laylat al-qadr*), ночь вынесения приговора (*ḥukm*) Аллахом на год.

qadr — это масдар от глагола *qadara — yaqdiru — qadran*, например, «Аллах предопределил мне (*qadara ʻalayya*) это дело».

Примерно то, что мы говорим, утверждали и толкователи.

Так, Ибн ʻАббас говорил: «Коран был ниспослан разом в ночь предопределения в рамадан на нижнее небо, и если Он хотел сообщить нечто на землю, то ниспосылал оттуда, пока не собрал его весь».

---

[20] Эта фраза взята из Корана (25:32), см. ниже.

В другой версии Ибн ʻАббас сказал: «Аллах ниспослал Коран на нижнее небо в ночь предопределения. Если Он хотел дать в откровении нечто из него, то давал. Об этом слова айата (97:1)». Еще в одной передаче он добавил к этому: «И от начала до конца ниспослания было двадцать лет».

Еще Ибн ʻАббас говорил: «Коран был ниспослан с верхнего неба на нижнее небо разом, а затем он давался вразбивку (*mufarraqan*) в течение многих лет». Ибн ʻАббас еще прочел айат *«Но нет, клянусь местом заката звезд!»* (56:75) и повторил: «Ниспослан он был вразбивку»[21].

Шаʻби говорил: «Самое первое из Корана ниспослано было в ночь предопределения».

Шаʻби еще говорил: «Дошло до меня, что Коран был ниспослан разом на небо».

Саʻид ибн Джубайр говорил: «Коран был ниспослан разом, а затем Аллах ниспослал в ночь предопределения: “*В течение нее разделяется (yufraqu)*[22] *всякое мудрое повеление*” (44:4)».

Еще Ибн ʻАббас говорил: «Коран был ниспослан разом в ночь предопределения на нижнее небо. И находился он в “месте заката звезд”, и Аллах ниспосылал его Своему посланнику одно вслед за другим». Затем он прочел: *«И сказали те, кто не верует: “Почему бы не ниспослать ему Коран разом (jumlatan wāḥida). Так это — для того, чтобы укрепить им твое сердце, и Мы читали его по порядку”»* (25:32)[23].

По поводу *laylat al-qadr* толкователи утверждали примерно то же, что говорили и мы.

Так, Муджахид говорил, что *laylat al-qadr* — это ночь приговора (*laylat al-ḥukm*).

---

[21] Ибн ʻАббас фактически подтвердил свое утверждение коранической клятвой.

[22] Этот глагол — однокоренной со словом *mufarraqan* «вразбивку, по частям». Другими словами, Ибн Джубайр, не говоря этого прямо, подтверждает то, что Коран был ниспослан вразбивку, цитатой из самого Корана.

[23] Табари располагает предания в определенном порядке и в завершение цитирует предание, в котором Ибн ʻАббас указывает на причину, по которой Коран ниспосылался вразбивку.

Са'ид ибн Джубайр говорил: «Паломникам, совершившим хадж, дается прощение в ночь предопределения. Записываются их имена и имена их отцов. Никого не пропускают, не добавляют и не убавляют».

Йа'куб передавал от Раби'и ибн Кулсума, который рассказывал: «Некий человек сказал ал-Хасану, а я слышал: "Как ты считаешь, ночь предопределения бывает в каждый рамадан?" Он же ответил: "Да, клянусь Аллахом, помимо которого нет богов, она бывает в каждый рамадан, и она действительно ночь предопределения. "*В течение нее разделяется (yufraqu) всякое мудрое повеление*" (44:4). В эту ночь Аллах выносит приговор о сроке жизни, обо всех делах, о пропитании для каждого и тому подобном"».

Са'ид ибн Джубайр передавал от Ибн 'Умара: «Ночь предопределения бывает каждый рамадан».

Ибн Касир: Всевышний сообщает, что Он ниспослал Коран в ночь предопределения, в благословенную ночь, о которой Аллах сказал: «*Мы ниспослали его в ночь благословенную...*» (44:3), а это и есть ночь предопределения. Она приходится на месяц рамадан, как сказано в (2:185): «*Месяц рамадан, в который ниспослан был Коран в руководство для людей и как разъяснение прямого пути и различения...*»

Ибн 'Аббас и другие говорили, что Коран был ниспослан разом с хранимой скрижали в Дом величия (*bayt al-'izza*) на ближайшем небе, откуда затем он ниспосылался посланнику Аллаха вразбивку (*mufaṣṣalan*) в соответствии с событиями (*waqā'i'*) в течение 23 лет.

Замахшари: Всевышний превознес Коран в трех аспектах.

Во-первых, Он связал ниспослание с этой ночью, выделив ее именно этим, а не чем-то иным.

Во-вторых, Он указал на Коран местоимением, а не его собственным именем, свидетельствуя о его известности, делающей ненужным прямое указание на него.

В-третьих, Он поднял его над временем, в течение которого он был ниспослан[24].

---

[24] Имеется в виду, что Коран ниспосылался в течение 23 лет, а здесь сказано, что Аллах ниспослал его в одну ночь, ночь предопределения. Значит, по мнению Замахшари, в этих словах имеется в виду не буквально время, период ниспослания.

Передавали, что Коран был ниспослан с хранимой скрижали на нижнее небо за одну ночь, что Джибрил диктовал его писцам (*safara*)[25], а затем ниспосылал его посланнику Аллаха вразбивку (*nujūman*)[26] в течение 23 лет.

От Шаʻби передают, что смысл слов «*Мы ниспослали его*» — «Мы начали ниспослание в эту ночь»[27].

Относительно того, какая это именно ночь, есть разногласия. Большинство полагает, что одна из десяти последних ночей рамадана, и чаще всего упоминается седьмая из них.

Однако возможно, что точное время наступления этой ночи скрыто специально, чтобы обратить внимание того, кто ищет ее, на многие ночи в стремлении не пропустить ее. Тем самым он умножит поклонение, и увеличится его награда. А иначе кто-то может очень постараться в эту ночь, а в другие ночи будет небрежен.

Значение слов *laylat al-qadr* — «ночь предопределения (*taqdīr*) всех дел и вынесение приговора (*qaḍā'*) относительно них», ср.: «*В течение нее разделяется (yufraqu) всякое мудрое повеление*» (44:4).

Говорили еще, что эта ночь названа так потому, что она важностью и честью превосходит все прочие ночи.

Ибн ʻАраби: Подлежат рассмотрению четыре вопроса.

Первое: Как мы разъясняли в других книгах, смысл понятия *nuzūl* «нисхождение, ниспослание» в Коране связан с тем, что ангел получает знание его на высоте, а отправляет его вниз. Вот Он и

---

25 Имеются в виду писцы-ангелы; см. комментарий к (80:15), где тоже употреблено слово *safara*.

26 Слово *nujūm* употребляется в двух смыслах: либо как множественное число от *najm* «звезда», то есть «звезды» (только это значение зафиксировано в самом Коране), либо как масдар от глагола *najama* «отдавать, уплачивать по частям, в рассрочку», и тогда *nujūman* значит «по частям, вразбивку». Иногда в этом же значении употребляется причастие страдательного залога от глагола второй породы *najjama* с тем же значением — *munajjaman* «вразбивку, по частям». Отметим, что в подтверждение тезиса о том, что Коран ниспосылался вразбивку, обычно приводят айаты (56:75), где как раз и упоминаются звезды, и (44:4).

27 Легко заметить, что Шаʻби дает иное, чем Замахшари, толкование, и именно поэтому его мнение и приведено.

выразил это иносказательно (*majāzan*) словом *nuzūl* в смысле от чувственного восприятия к разуму, ведь чувственно воспринимаемое (*maḥṣūṣ*) — это первое, а умопостигаемое (*ma'qūl*) — опирается на него[28].

Второй вопрос связан с уточнением, что именно ниспослано. Ниспосланное — Коран, хотя он до этого и не упомянут, поскольку те, к кому обращены слова, знают, что речь идет о нем[29]. Ср. слова Всевышнего «*...пока не скрылось оно за завесою*» (38:32)[30], и такого в Коране много.

Об этом же говорит Всевышний: «*Мы ниспослали его в ночь благословенную. Мы — увещатели*» (44:3)[31].

Третье: Мы уже говорили ранее, что Коран был ниспослан ночью с хранимой скрижали на нижнее небо в рамадан. Об этом нам сообщил Всевышний: «*Месяц рамадан, в который ниспослан был Коран...*» (2:185). Он ниспослал Коран в этот месяц в ночь благословенную, которая есть ночь предопределения.

Четвертый вопрос: Что значит «ночь могущества»?

---

28 По терминологии и самой постановке вопроса видно, что Ибн 'Араби здесь, как не часто бывает у него, обращается к философским учениям. По всей видимости, он хочет сказать, хотя и в несколько усложненной форме, что речь идет прежде всего о духовном ниспослании, а не о пространственном.

29 Речь идет о том, что Коран прямо не назван, а обозначен местоимением. Местоимение же поддается точному отнесению к обозначаемому объекту в двух случаях: если этот объект до этого прямо назван или если упоминается что-то общеизвестное или само собой разумеющееся в данном контексте. Комментатор и утверждает, что местоимение «его» точно относится к Корану, хотя Коран до этого не назван, поскольку это самоочевидно и понятно для слушающих.

30 В подтверждение своего тезиса Ибн 'Араби приводит еще один айат, где местоимение «оно» однозначно относится к солнцу, хотя оно и не упомянуто ранее, ибо это однозначно понятно из контекста.

31 Действительно, все цитируемые нами комментаторы однозначно понимают данный айат как относящийся к Корану. Однако теоретическая возможность иного понимания все же существует. Так, И. Ю. Крачковский в своем комментарии приводит мнение Барта (Barth J. Studien zur Kritik und Exegese des Qorans, "Der Islam". Bd. VI (1916). С. 119), что под местоимением «его» в этом айате имеется в виду Джибрил, а не собственно Коран и что это подтверждается айатом (97:4), где говорится о нисхождении ангелов.

Говорили, что это ночь чести (*sharaf*) и достоинства (*faḍl*).

Говорили, что это ночь устроения (*tadbīr*) и предопределения (*taqdīr*). Это представляется более верным суждением в силу сказанного в (44:4) — это определение судьбы всего. А отсюда уже следует особая честь и высокий статус этой ночи. Ведь честью является ниспослание Корана целиком в эту ночь на нижнее небо. Честью является и то, что она мир и благополучие до утра, о чем мы еще скажем далее.

Устроение же (*tadbīr*) и предопределение (*taqdīr*), которые свершаются в эту ночь, связаны с тем, что Аллах устроил все события и всех творений еще до сотворения их, но без указания точного срока, предопределил все параметры небес и земли, но без точной локализации. Он знал все события до их свершения, но без срока.

По невежеству своему некоторые комментаторы говорили, что писцы (*safara*) передали его Джибрилу в течение двадцати ночей, а Джибрил передавал его Мухаммаду в течение двадцати лет[32]. Это вздор. Нет посредника между Джибрилом и Аллахом, как нет посредника между Джибрилом и Мухаммадом[33].

Наши ученые[34] говорили: Аллах, велик Он и славен, вершит заново (*yuḥdithu*) все, что произойдет в течение года, пропитание для каждого и все беды, как поделятся счастье и несчастье, жизнь и смерть, дожди и источники пропитания. Так, будет записано: «Такой-то в этом году совершит хадж». Все это записывается в Мать книги.

Другие говорили, что записывается все, кроме счастья и несчастья, жизни и смерти. Это уже определено, и ангелу смерти пере-

---

[32] В мусульманских источниках приводятся две возможные даты рождения Мухаммада — 570 и 572 гг. Исходя из того, что первое откровение пришло к нему в 40 лет, упоминаются две возможные даты начала ниспослания Корана — 610 и 612 гг. В соответствии с этим период ниспослания Корана определяется либо как двадцать три года (610—632), либо как двадцать лет (точнее — двадцать один год) (612—632). Однако общепринятой является первая версия: 570—610 — 23 года (610—632).

[33] Этот абзац вставлен в текст, разъясняющий смысл приговора, вершащегося в ночь предопределения.

[34] В комментарии Ибн ʻАраби так обычно именуются маликиты.

даются в ночь предопределения имена тех, кто умрет. Ты видишь, как человек берет в жены женщин, сажает растения, а имя его уже записано среди тех, кто умрет.

* * *

Данный айат, внешне очень простой по смыслу, в истолковании порождает ряд проблем, решить которые стараются комментаторы. Основных проблем четыре.

Первая — что имеется в виду под местоимением «его» во фразе *«Мы ниспослали его»*?

Вторая — на какую ночь года приходится *laylat al-qadr*?

Третья — что значит фраза о ниспослании Корана в ночь предопределения, когда известно, что Коран ниспосылался вразбивку в течение двадцати с лишним лет?

Четвертая — какой смысл имеет название *laylat al-qadr*?

Сам текст суры ни на один из этих вопросов не дает прямого ответа, что и порождает проблемы. Начнем с первой из них.

Чисто теоретически можно предложить два ответа: речь идет о ниспослании Корана либо речь идет о ниспослании Джибрила с тем же Кораном. Оба ответа и были предложены в науке о Коране. Первый — практически единодушно мусульманскими комментаторами, второй — европейским ученым Бартом, на которого ссылается И. Ю. Крачковский.

Примечательно, что оба ответа получены в результате применения одного и того же основополагающего для мусульманской науки метода «толкования Корана по Корану», то есть по параллельным местам или по контексту. Только Барт опирается на контекст самой суры, ориентируясь на то, что в (97:6) говорится о нисхождении ангелов. Мусульманские же ученые привлекают параллельные места из других сур Корана, причем их толкование охватывает собой одновременно и ответ на вопрос о временной локализации ночи предопределения.

Комментаторы ссылаются фактически только на два контекста (те же айаты упоминает и И. Ю. Крачковский):

«Ха-мим. Клянусь писанием ясным! Мы ниспослали его в ночь благословенную. Мы — увещатели! В течение нее разделяется всякое мудрое повеление» (44:1-4);

«Месяц рамадан, в который ниспослан был Коран в руководство для людей и как разъяснение прямого пути и различения...» (2:185).

В обоих контекстах речь явно идет о ниспослании Корана: в первом случае — поскольку местоимение «его» относится к писанию, упомянутому в предыдущем айате, а во втором — Коран прямо назван в тексте. Из этого делается вполне обоснованный вывод, что и в рассматриваемом айате речь идет о Коране. Временна́я же фиксация *laylat al-qadr* достигается тем, что она отождествляется с *layla mubāraka* «ночью благословенной», и эта ночь полагается ночью месяца рамадан.

Обращает на себя внимание тот факт, что в отождествлении трех контекстов ранние авторитеты не упоминаются, хотя Ибн ʻАббас и другие однозначно говорят, что ночь предопределения — это одна из ночей месяца рамадан. Возникает впечатление, что первые поколения ученых знали это, так сказать, непосредственным знанием, а более поздние поколения комментаторов нашли этому знанию надежное текстуальное подтверждение в Писании.

Третий из сформулированных выше вопросов выводит комментаторов на известный и никем не оспариваемый факт, что Коран ниспосылался вразбивку. Табари и Ибн Касир ссылаются на прямые высказывания Ибн ʻАббаса и других ранних авторитетов о том, что Коран был ниспослан разом на нижнее небо, и произошло это в рамадан, в ночь предопределения, а затем он ниспосылался вразбивку Мухаммаду в течение двадцати лет (так говорит Ибн ʻАббас в пересказе Табари), либо двадцати трех лет (так говорит Ибн ʻАббас по ссылке Ибн Касира). При этом Ибн ʻАббас в одном из преданий подтверждает это ссылкой на айат *«Но нет, клянусь местом заката звезд (mawāqiʻ an-nujūm)!»* (56:75), добавляя, что Коран на нижнем небе и хранится в месте заката звезд[35]. Другим подтверждающим контекстом часто приводят (44:4).

---

[35] Альтернативным местом хранения Корана на нижнем небе считается «Дом величия» (*bayt al-ʻizza*), небесный аналог Каʻбы, к которому совершают паломничество ангелы. Подробнее о ходе и способе ниспослания Корана с хранимой скрижали и далее см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Т. 2. Учение о ниспослании Корана. С. 1550–1562. Ло-

Ответ же на поставленный вопрос формулируется по-разному. Либо что речь идет о ниспослании на нижнее небо (Суйути в Джалалайн, Табари, Ибн Касир, Ибн ʻАраби). При этом возникает что-то вроде заочной, но острой полемики между Замахшари и Ибн ʻАраби. Замахшари со ссылкой на предание упоминает о посреднической роли писцов-ангелов (*safara*) в ниспослании Корана, на что Ибн ʻАраби резко возражает, утверждая: «Это вздор. Нет посредника между Джибрилом и Аллахом, как нет посредника между Джибрилом и Мухаммадом».

Либо что речь идет о первом откровении, ниспосланном Мухаммаду, то есть о (96:1-5). Это мнение пересказывают многие комментаторы, обычно со ссылкой на Шаʻби.

Либо, как утверждает Замахшари, данное утверждение означает, что Всевышний обособил упоминание ниспослания Корана от конкретного определения времени, в течение которого оно происходило, так сказать, поднял его над временем. Это красивое, но несколько натянутое объяснение упоминает только он.

Четвертый и последний вопрос — о смысле названия *laylat al-qadr* — делит комментаторов, как и переводчиков Корана на русский язык, на две группы. Одни, и таких среди комментаторов большинство, говорят, что это выражение значит «ночь предопределения», и с разной степенью подробности разъясняют, какой смысл вкладывается в это, а именно определение судьбы всего и всех на предстоящий год. Табари указывает только это значение. Он подтверждает его ссылками на ранних авторитетов, Муджахида и ал-Хасана ал-Басри, причем последний подкрепляет свое мнение айатом (44:4). Замахшари и Ибн ʻАраби упоминают оба толкования, но выбирают первое, подтверждая его ссылкой на тот же айат (44:4). Причем Ибн ʻАраби детально разбирает вопрос, какой смысл имеет определение судьбы на год, если все уже предопределено в начале времен. Его ответ: все за-

---

кализация места хранения Корана в месте падения звезд совмещает это предание с другим, также имеющим основание в Коране, см. (67:5), а именно что падающие звезды — это оружие, охраняющее откровение от пытающихся его подслушать бесов. Таким образом, и сам Коран, и оружие, охраняющее его, хранятся на нижнем небе в одном месте.

ранее предопределено, но без точных сроков, а срок определяется на год вперед.

Другие утверждают, что смысл — ночь великой чести, или чести и достоинства[36]. Это объяснение упоминают Замахшари и Ибн ‘Араби, а Суйути выбирает именно его и упоминает только это толкование. Никаких ссылок на другие айаты Корана или на ранних авторитетов в подтверждение этой точки зрения не приводится. Создается впечатление, что это — наработка ученых более поздних поколений. Возможно, что цель этого толкования — ослабить акцент на предопределении, достаточно сильный в этом айате.

Стих 2: «Откуда тебе знать, что такое ночь предопределения?»:

Джалалайн: *mā adrāka* — что даст тебе знание (*mā a‘lamaka*); тебе — Мухаммад.

Это сказано, чтобы возвеличить эту ночь и выразить восхищение ею.

Табари: Что даст тебе ощутить (*mā ash‘araka*), Мухаммад, что это такое — ночь предопределения?

Ибн Касир: отдельного комментария нет.

Замахшари: Эта фраза означает, что до конца познать все достоинство этой ночи и ее значение человеку не дано.

Стих 3: «Ночь предопределения лучше тысячи месяцев»:

Джалалайн: «*лучше тысячи месяцев*» — тех месяцев, в которых нет этой ночи, ведь доброе дело в эту ночь лучше, чем доброе дело в течение тысячи месяцев, в которых ее нет.

Табари: Толкователи расходились во мнениях относительно смысла этих слов.

---

[36] Это понимание лежит в основе переводов Богуславского, Крачковского, Шидфар. Саблуков же, Османов и Кулиев основывают свой перевод на первом понимании.

— Одни говорили, что доброе дело в ночь предопределения, угодное Аллаху, лучше доброго дела в течение других тысячи месяцев.

Так, Муджахид говорил: «Доброе дело, пост и молитва в эту ночь лучше, чем в тысячу месяцев».

‘Амр ибн Кайс ал-Мала’и говорил: «Дело, совершенное в эту ночь, лучше дела в течение тысячи месяцев».

— Иные говорили, что смысл этого: Ночь могущества лучше тысячи месяцев, в которых нет этой ночи.

Так, Муджахид говорил: «Среди израильтян был человек, который простаивал всю ночь в молитве до утра, а днем вплоть до самого вечера сражался с врагом. И так делал он тысячу месяцев. Аллах ниспослал (97:3), дав понять, что молиться всю эту ночь лучше, чем то, что делал этот человек».

Ал-Касим ибн Фадл передавал от ‘Исы ибн Мазина, который рассказывал: Я обратился к ал-Хасану ибн ‘Али и сказал: «О тот, из-за кого почернели лица правоверных. Ты поддержал этого человека и избрал его халифом», имея в виду Му‘авию ибн Аби Суфйана.

Он же ответил: «Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, было дано увидеть, как Омейяды восходят на его минбар, халиф за халифом, и это его опечалило. Тогда Аллах ниспослал: “*Мы даровали тебе Каусар*” (108:1) и “*Мы ниспослали его в ночь могущества! А знаешь, что такое ночь могущества? Ночь могущества лучше тысячи месяцев*” (97:1-3), имея в виду правление Омейядов».

Ал-Касим говорил: «Мы сосчитали месяцы правления Омейядов, и оказалось, что их ровно тысяча».

Самое правдоподобное мнение, соответствующее явному смыслу Писания, — это слова тех, кто говорит: Доброе дело в ночь предопределения лучше дел в течение тысячи месяцев, в которых ее нет.

Другие же суждения утверждают смыслы несостоятельные, не подтверждаемые ни преданием, ни разумом. И в Писании к ним отсылки нет.

Ибн Касир: Далее он сказал, превознося ночь могущества, в которую был ниспослан Коран — (97:2-3).

[Затем Ибн Касир приводит все хадисы, которые приводятся как обстоятельства ниспослания суры, и разбирает их, степень их надежности и правдоподобность, см. выше введение.]

Суфйан ас-Саури говорил: «Дошло до меня от Муджахида, что ночь предопределения лучше тысячи месяцев» — и добавил: «Имеются в виду добрые дела, пост и молитва в эту ночь; они лучше тысячи месяцев». Это передавал Ибн Джарир.

Ибн Джурайдж передавал от Муджахида: «Ночь предопределения лучше тысячи месяцев, в которых нет этой ночи». Это же говорили Катада ибн Ди'ама, Шафи'и и многие другие.

'Амр ибн Кайс ал-Мала'и говорил: «Дело, совершенное в эту ночь, лучше дела в течение тысячи месяцев».

Это мнение, что она лучше поклонения в течение тысячи месяцев, в которых ее нет, выбрал Ибн Джарир, и правильно оно, а не те, что отличаются от него. Например, мнение, основанное на словах Пророка: «Провести ночь на пути Аллаха лучше, чем тысячу ночей в разных домах», которые передавал Ахмад. Или суждение, основанное на том, что сказано об идущем на пятничную молитву в праздничном виде и с добрым намерением, а именно что «ему записываются добрые дела в течение целого года, пост и молитва весь год», и другие подобные слова и утверждения.

Имам Ахмад передавал от Абу Хурайры: Когда пришел рамадан, посланник Аллаха сказал: «Пришел к вам месяц рамадан, месяц благословенный, в который Аллах заповедал вам поститься. В этот месяц открываются врата рая и закрываются врата ада, в котором на шайтанов надевают оковы. Есть ночь в этот месяц, которая лучше тысячи месяцев. Если кто-то лишен ее блага, то он и вовсе лишен всякого блага». Это же передавал и Наса'и через Аййуба.

В связи с тем, что поклонение в ночь предопределения равняется поклонению в течение тысячи месяцев, в обоих «Сахихах» есть твердо засвидетельствованный хадис от Абу Хурайры:

«Кто простоял ночь могущества в молитве сознательно и с верой, тому прощаются все прежние грехи».

Замахшари: Теперь же Всевышний дает человеку представление о достоинстве этой ночи, указав, что она лучше тысячи месяцев. Основанием поднять ее достоинство столь высоко является ее

значение для религии, которое он упомянул. Это и схождение ангелов и духа, и решение каждого мудрого дела.

Для обоснования именно такого срока приводят предание: «Посланник Аллаха упомянул человека из израильтян, который не снимал оружия на пути Аллаха (*fī sabīl Allāh*) тысячу месяцев. Мусульмане дивились этому, и им стали казаться мелкими их дела. Тогда им была дана ночь лучше всего того срока, что сражался этот завоеватель (*ghāzī*)».

Еще говорят, что был некогда человек, которого называли «поклоняющимся» (*'ābid*), ибо он поклонялся Богу тысячу месяцев, и тогда верующим была дана ночь. Если они прожили ее, то с большим правом могут называться «поклоняющимися Аллаху», чем те поклоняющиеся.

Ибн 'Араби: Первый вопрос — почему эта ночь была дарована нашей общине?

Есть три ответа на этот вопрос.

Первый — это просто особая честь от Господа.

Второй ответ — однажды посланник Аллаха упомянул четырех израильтян и сказал: «Они непрестанно поклонялись Господу в течение восьмидесяти лет и ни разу за это время не ослушались Его ни на мгновение (*ṭarfat 'ayn*). Это были Аййуб, Закарийа, Хизкил, Йуша' бин Нун». Сподвижники очень дивились этому рассказу, и тут пришел Джибрил и сказал: «Мухаммад, твоя община дивится поклонению этих людей в течение восьмидесяти лет, за которые они не ослушались Его ни на мгновение (*ṭarfat 'ayn*), но Аллах ниспослал тебе лучшее, чем это». Он прочел: «Мы ниспослали его в ночь предопределения...» и сказал: «Это лучше, чем то, чему дивились ты и твоя община». Посланник Аллаха и люди, бывшие с ним, очень обрадовались.

Третий ответ — Малик в «Муватта'» передавал от Ибн ал-Касима и других, что он слышал от того, кому доверял, что посланнику Аллаха были показаны сроки жизни прежних народов, и он испугался, что срок жизни его общины будет слишком короток, чтобы люди успели сделать столько же добрых дел, сколько те прежние за все время их существования. И тогда Аллах дал ему ночь предопределения и сделал ее лучше, чем тысяча месяцев.

Кади[37] говорил: Верен первый ответ. Это просто особая честь (*faḍl*) от Аллаха. Община Мухаммада получила такую честь, какую не получал ни один народ за все время его существования.

Во-первых, пять молитв для нее засчитываются как пятьдесят.

Пост в рамадан для нее засчитывается как пост в течение целого года, а годичный пост — как пост в течение тридцати лет, как передавал ʻАбдаллах ибн ʻУмар.

Имущество для нее становится чистым за четверть десятины.

Ей была дадена концовка суры «Корова» (2:286). Кто прочтет ее ночью, для того она засчитывается как молитва всю ночь.

Ей было записано, что кто молится утром вместе с людьми, то для него это как если бы он простоял в молитве всю ночь, а кто молился вечером вместе с людьми, то это как если бы он простоял полночи. Получается полторы ночи за каждую ночь.

Есть еще много особых даров, которые долго перечислять, но самый ценный дар — это ночь предопределения, которая лучше тысячи месяцев. Это честь, с которой никакая честь не сравнится. Это дар, с которым не сравнится никакая благодарность.

А есть еще и четвертый ответ — [Ибн ʻАраби приводит краткую версию хадиса об Омейядах].

Второй вопрос — ночь предопределения входит или не входит в тысячу месяцев, с которыми она сравнивается?

По утверждению комментаторов, не входит, ибо она не может быть лучше самой себя. С этим согласуется высказывание грамматистов, что нельзя сказать: «Зейд лучше своих братьев», потому что он — один из братьев. Из этого следует, что они полагают также, что вещь не может быть лучше самой себя.

Стих 4: «Нисходят ангелы и дух в нее с соизволения Господа их для каждого дела»:

ГРАММАТИКА: Оборот ***min*** *kulli amr* «*букв.* **от** каждого дела (повеления и т. д.)» грамматически трудно объясним, поскольку предлог *min* обычно не сочетается с глаголом «нисходить», что порождает проблемы для комментаторов.

---

[37] Имеется в виду кади Абу Бакр ибн ʻАраби.

Джалалайн: *tanazzalū* — опущено одно *tā* в начале (должно быть *tatanazzalū*)[38];

«в нее» — в течение этой ночи;

rūḥ «дух» — Джибрил;

«с дозволения (idhn)» — по повелению (*amr*);

«для каждого дела» — которое установил Аллах на этот год, нисходят к тому, кому оно определено.

Табари: Толкователи расходились в толковании этих слов.

— Одни говорили, что смысл этого: Нисходят ангелы, и среди них Джибрил, который и есть дух, в ночь предопределения с соизволения Господа их ради каждого повеления, которое постановил Аллах на этот год, касательно срока жизни, пропитания и так далее.

Так, Катада говорил: «для каждого повеления — которое решает, чему быть в течение года. Согласно этому суждению, тут кончается весть, и здесь место замолчать относительно любого дела».

— Иные говорили, что это значит, что когда *«ангелы и дух нисходят с соизволения Господа их»* и встречают верующего или верующую, они приветствует (*sallamū*) его или ее.

Так, Калби передавал от Абу Салиха, а тот — от Ибн ‘Аббаса, что он читал «для каждого человека (*imra'in*) привет (*salām*)[39]».

Те, кто читает так, объясняют смысл следующим образом: «от каждого человека (*imra'*)» — имеется в виду «от каждого ангела». То есть когда ангелы и дух нисходят с соизволения Господа их, от каждого ангела — приветствие верующим мужчинам и женщинам.

Я не считаю такое чтение позволительным, поскольку единое мнение чтецов свидетельствует о другом. Кроме того, это чтение расходится с тем, что написано в списках мусульман. Ни в одном

---

[38] Мы уже не один раз встречались в кораническом тексте с особыми формами настоящего времени от глаголов пятой или шестой породы, когда в словоформе, где в начале оказывается два *tā* подряд, одно из них опускается, и получается вместо **ta***tanazzalū* — *tanazzalū*.

[39] В этом чтении слово *amr* «повеление, дело» заменено на слово, которое звучит и пишется похоже, — *imra'* «человек», и конец одного айата и начало следующего читаются и понимаются вместе.

из списков Корана, которыми располагают мусульмане, слово *amr* не написано по-другому, с добавлением *yā'* в конце, а если читать с хамзой — *imra'*, — то на письме должно быть добавлено *yā'*.

Так что правильно то мнение, которое я привел первым, в интерпретации Катады.

Ибн Касир: В эту ночь множится нисхождение ангелов, ибо множатся благословения (*baraka*), а с благословениями и милосердием (*raḥma*) нисходят ангелы подобно тому, как они нисходят, когда читается Коран, окружают горло поминающего и осеняют своими крыльями искренне ищущего знания в знак почета его.

Что же касается духа, то говорили, что здесь имеется в виду Джибрил, и это пример согласования частного с общим.

Еще говорили, что дух — это особый вид ангелов, ср.: «*В тот день, когда станут дух и ангелы рядами...*» (78:38), а Аллах знает лучше.

min kulli amr — Муджахид говорил, что смысл: *salāmun hiya min kulli amr* «свободна (чиста) она от чего бы то ни было»[40].

Са'ид ибн Мансур передавал от Муджахида, что *salāmun hiya* значит *sālima* «свободна, чиста, безопасна», и шайтан не может творить зло в эту ночь, не может вредить.

Катада и другие древние говорили: В эту ночь решаются дела, определяются сроки жизни и пропитание. Ср.: «*В течение нее разделяется всякое мудрое повеление*» (44:4).

---

[40] Это толкование основано на двух моментах. Первое — фраза, начинающаяся с предлога *min*, действительно синтаксически не очень согласующаяся с началом айата, ставится в связь с началом следующего айата. Второе — из спектра значений многозначных слов *salām* «мир, привет, свобода от...» и *kulli amr* «каждое (всякое) повеление, каждое (всякое) дело, все вообще, что бы то ни было» выбираются значения, соответствующие выбранной интерпретации. Перевод двух айатов при этой интерпретации может выглядеть примерно так: «Нисходят ангелы и дух в нее с соизволения Господа их. От всего чиста она до восхода зари». Интересно, что Крачковский в своем комментарии приводит мнение Барта, который считал, что в исходном виде текст не поддается интерпретации, и предлагал похожую перестановку: «нисходят ангелы и дух в эту ночь до восхода зари; она — безопасна от всякого [злого] дела».

Замахшари: «*нисходят*» — на нижнее небо, а говорили: на землю;

«*дух*» — Джибрил, а говорили, что это особый вид ангелов, которых другие ангелы могут увидеть только этой ночью;

«*для каждого дела*» — чтобы исполнить все, что Аллах определил для каждого человека на год.

Читали также *min kulli imra'in* в смысле «ради (*min ajli*) каждого человека». Говорили, что, когда ангелы в эту ночь встречают верующего, мужчину или женщину, они обязательно приветствуют его.

* * *

Отметим еще перекличку этого айата с айатом «*Восходят ангелы и дух к Нему в день, величина которого пятьдесят тысяч лет*» (70:4), в котором речь об эсхатологическом дне, дне конца света и воскресения. Таким образом, начало ниспослания Корана ставится на один уровень с воскресением, а ниспослание Корана оказывается совеликим событиям конца времен[41].

Стих 5: «Мир она до восхода зари»:

Джалалайн: *salāmun hiya* «*мир она*» — именное предложение, где сказуемое (*khabar*) предшествует подлежащему (*mubtada'*); ночь названа *salām*, ибо ангелы все время произносят приветствие (*salām*) в течение этой ночи; каждый раз, когда они встречают верующего или верующую, они говорят ей «*салам*».

Табари: Ночь предопределения — это безопасность (*salām*) от всякого зла с начала ее и до восхода зари.

Примерно то же, что говорю я, утверждали и толкователи.

Так, Катада говорил, что *salāmun hiya* значит «Добро (*khayr*) она».

В другой передаче он говорил, что она — добро вся, вплоть до восхода зари.

---

[41] См. об этом: Encyclopaedia of the Qur'ān. Vol. 1. P. 178.

Муджахид говорил: «Безопасна (*salām*) она от чего бы то ни было».

Ибн Зайд говорил, что она вся добро, ничто к ней не пристает.

ʻАбд ар-Рахман ибн Аби Лайла говорил, что она покой (*salām*), ничто не происходит в течение нее.

Чтецы расходились в чтении слова «восход». Сообщество чтецов больших городов читало *maṭlīʻ*, что значит «место восхода». Только Йахйа ибн Вассаб, ал-Аʻмаш и Кисаʼи читали *maṭlaʻ* как масдар, синонимичный *ṭulūʻ* в значении «восход».

По моему мнению, правильным является чтение *maṭlaʻ*, поскольку речь идет именно о восходе, а при чем здесь место восхода, не ясно, смысла это не имеет.

Конец толкования суры «Ал-Кадр».

Ибн Касир: Муджахид говорил: *salāmun* — значит *sālima* «свободна, чиста, безопасна», и шайтан не может творить зло в эту ночь, не может вредить.

В эту ночь, как говорил Катада и другие древние, решаются дела решения и определяются сроки жизни (*ājāl*) и пропитание (*rizq*).

Шаʻби говорил, что эта ночь — *salāmun*, так как в ночь предопределения ангелы приветствуют людей мечетей до восхода зари.

Ибн Джарир передавал от Ибн ʻАббаса, что тот читал: «от каждого человека (*imraʼin*) привет до восхода зари»[42].

Байхаки в своей книге «Достоинства времен» (Фадаʼил ал-аукат) передавал странный хадис от ʻАли о том, как ангелы в ночь предопределения нисходят, проходят мимо молящихся и раздают им благословения.

Ибн Аби Хатим передавал от Каʻба ал-Ахбар странный, удивительный и очень длинный хадис о том, как ангелы нисходят от лотоса крайнего предела на землю, сопровождая Джибрила, и как они молятся за верующих мужчин и женщин.

Завершает же Ибн Касир свой комментарий обсуждением вопроса, какая именно ночь рамадана — ночь могущества: первая,

---

[42] Напомним, что Табари говорит, что в этом толковании «человек» понимался как «ангел», см. выше.

семнадцатая, девятнадцатая, двадцать первая, и приходит к выводу, принятому традицией: это одна из последних десяти ночей рамадана (*вар.* нечетных ночей из последней декады рамадана).[43]

В это обсуждение вставлено рассмотрение нескольких вопросов, на которых мы кратко остановимся.

В отдельный раздел (*faṣl*) выделен следующий вопрос: «Была ли ночь предопределения у прежних народов или она дана исключительно этой *умме*?»[44]

Ибн Касир говорит, что ученые расходились в ответе на этот вопрос. Было два мнения, оба подкрепленные преданиями.

Первое — Абу Мус'аб Ахмад ибн Аби Бакр аз-Зухри передавал от Малика, который рассказывал, что до него дошло следующее: Посланнику Аллаха были показаны сроки жизни людей до него, а может быть — тех, о ком Он пожелал сообщить, и он испугался, что срок жизни его общины будет слишком короток, чтобы люди успели сделать столько же добрых дел, сколько те прежние за все время их существования. И тогда Аллах дал ему ночь предопределения и сделал ее лучше, чем тысяча месяцев. Есть и иная версия предания[45].

Из того, что говорил Малик, следует, что ночь предопределения дана исключительно нашей общине. Это мнение автор книги «Ал-'Удда», один из имамов-шафиитов, цитировал от ряда ученых, а Аллах знает лучше. Хаттаби говорил, что таково единое мнение (*ijmā'*).

Второе — хадис же, который указывает, что эта ночь была у прежних народов, так же как и у нашей общины, таков: Ахмад ибн Ханбал передавал от Марсада, который говорил: Я попросил Абу

---

[43] Обсуждение это очень длинное, более чем вдвое превышающее по длине весь остальной комментарий, и мы его здесь приводить не будем.

[44] В иудаизме Иом-Киппур (День искупления), который отмечается в десятый день месяца тишрей и является завершением десяти дней покаяния, считается, как указано в Талмуде, днем окончательного решения судьбы человека в наступающем году. Предварительно судьба человека решается в праздник еврейского Нового года — Рош-ха-Шана, который празднуется в первый день месяца тишрей.

[45] Выше Ибн 'Араби приводит иную версию предания как хадис из «Муватта'» Малика.

Зарра рассказать, как он расспрашивал посланника Аллаха о ночи предопределения. Он сказал: «Я расспрашивал разных людей об этой ночи. Посланника Аллаха я тоже спросил: “Посланник Аллаха, она бывает в рамадан или в другой месяц?” Он ответил: “Нет, в рамадан”. Я спросил: “Она была и с прошлыми пророками, пока они были. Когда же они скончались, она была вознесена от земли? Или же она будет вплоть до дня воскресения?” Он отвечал: “Нет, до дня воскресения”. Я спросил: “А на какой день рамадана она приходится?” Он отвечал: “Ищите в первой декаде и в последней декаде”. Потом посланник Аллаха рассказывал и рассказывал. Я притворился, что забыл, и спросил: “Среди каких двадцати дней она?” Он отвечал: “Поищите в последней декаде и больше меня об этом не спрашивайте”. Потом посланник Аллаха опять стал рассказывать. Я снова притворился, что забыл, и сказал: “Посланник Аллаха, клянусь всем, что у меня есть, ты так и не сообщил мне, в какой она декаде”. Он рассердился очень сильно. Я такого гнева не видел у него, пока был рядом с ним. Потом он сказал: “Ищите ее среди последних семи дней, и чтоб больше меня об этом не спрашивали”». Это передавал Наса'и с другим иснадом.

В этом хадисе — указание на то, что мы сказали, равно как и на то, что она будет каждый год вплоть до дня воскресения после Пророка. Значит, неверны утверждения шиитов, что она будет вознесена совсем. Так они вывели из хадиса, который мы приведем ниже, в котором Пророк сказал: «Это было вознесено. Может быть, так для вас и лучше». Но в нем имеется в виду, что забрано и вознесено точное знание о времени, на которое она приходится. В этом хадисе — указание, что ночь предопределения приходится именно на месяц рамадан из всех месяцев, а не то, что утверждали Ибн Мас'уд и ученые Куфы, которые следовали за ним, а именно что она может прийтись на любое время в году и что можно ждать ее прихода в любой из месяцев года.

На это прямо указывает хадис, который приводит Абу Давуд в «Сунан» с иснадом от 'Абдаллаха ибн 'Умара: Я слышал, как посланника Аллаха спросили о ночи предопределения, и он сказал: «Она бывает каждый рамадан»...

Шафи'и в утверждении, что она не перемещается, а всегда приходится на определенное число месяца, ссылается на хадис, ко-

торый приводит Бухари в «Сахихе» от ‘Убады ибн ас-Самита: Посланник Аллаха вышел, чтобы поведать нам о ночи предопределения, и тут два мусульманина затеяли ссору. Тогда он сказал: «Я вышел, чтобы поведать вам о ночи предопределения, а тут такой-то и такой-то переругались, и это было вознесено. Может быть, так для вас и лучше. Ищите ее в девятую ночь, и в седьмую, и в пятую».

Основанием для такого вывода является следующее: Если бы эта ночь не приходилась всегда на определенное число месяца, то не могло бы быть и речи о точном знании о ней для всех лет. Ведь если бы она перемещалась, мы могли бы точно знать ее время лишь на один год. Ведь не сказал же он, упаси Боже, что вышел, чтобы поведать о ней лишь в этом году.

Слова же «Такой-то и такой-то переругались, и это было вознесено» являются призывом к дружелюбию. Говорят же: «В ссоре теряется смысл и знание, приносящее пользу». В хадисе сказано: «Раб Божий лишается пропитания за грех, который он свершает».

Слова же «и это было вознесено» означают, что от вас было вознесено точное знание о ней, а не то, что она вовсе перестала существовать, как утверждают невежды из шиитов. Ведь дальше же Пророк говорит: «Ищите ее и в девятую ночь, и в седьмую, и в пятую».

Слова же «Может быть, так для вас и лучше» означают: Может быть и лучше, если вы не знаете, на какой точно день она приходится. Если это останется неуточненным, то те, кто ищет ее, будут усердствовать в поклонении все возможные ночи и множить дела веры. И наоборот, если бы они знали точное время ее, они могли бы ограничиться поклонением только в эту ночь. Предания допускают, что она может прийтись на любое число месяца, но особо стараться надо в последнюю декаду.

Второй вопрос, в который перетекает предыдущее обсуждение, — это поведение Пророка в последнюю декаду рамадана.

Именно поэтому посланник Аллаха уединялся (*ya‘takifu*) в последнюю декаду рамадана, как передают от Ибн ‘Умара.

‘Аиша говорила, что посланник Аллаха, когда наступала эта декада, простаивал в молитве ночь, и будил своих родных, и туже запахивал одежду. Это выводили оба шейха.

Муслим еще передавал от нее, что посланник Аллаха в последнюю декаду особо усердствовал в поклонении.

Относительно смысла слов «туже запахивал одежду» (*shadda-l-mi'zar*) говорили, что это означает — воздерживался от женщин. Возможно же, это обозначает обе вещи[46].

Так, от ʻАиши передают: «Когда до конца рамадана оставалось десять дней, посланник Аллаха туже запахивал одежду и воздерживался от своих женщин».

Еще один вопрос — что надо говорить в молитве (*duʻā'*) в эту ночь?

Ибн Касир говорит: Множить моления желательно в любое время, а в месяц рамадан особенно, и еще больше — в последнюю декаду месяца. Желательно чаще повторять следующие слова: «Боже! Ты — всепрощающ. Ты любишь прощать. Прости же меня» (*allahumma anta-l-ʻafuww tuḥibbu-l-ʻafw fa-ʻfu ʻannī*).

Так, ʻАбдаллах ибн Бурайда говорил, что ʻАиша спросила: «Посланник Аллаха, если мне удалось встретить ночь предопределения, что мне говорить?» Он отвечал: «Говори: "Боже! Ты — всепрощающ. Ты любишь прощать. Прости же меня"». Это передавали Тирмизи, Наса'и и Ибн Маджа. Тирмизи говорил: «Это хадис хороший, верный».

В конце комментария Ибн Касир приводит длинное предание от Каʻба ал-Ахбар, которое он упомянул выше:

Упоминают странное предание и дивное известие, связанное с ночью предопределения. Его приводит имам Абу Мухаммад ибн Аби Хатим в комментарии к этой драгоценной суре с иснадом через ʻАбд ас-Салама от Каʻба, который рассказывал:

«Лотос крайнего предела (*sidrat al-muntahā*)[47] находится у края седьмого неба, примыкающего к раю. В нем есть нечто от воздуха этого мира и от воздуха мира иного. Его вершина — в раю, его ствол и ветви тянутся из-под трона. На них ангелы, и число их знает только Аллах, велик Он и славен. Они поклоняются Аллаху. На ветвях его везде волоски, и на каждом — ангел. Место Джибрила — в центре. Аллах велит Джибрилу нисходить каждую ночь предо-

[46] То есть простаивать ночь в молитве и воздерживаться от близости.

[47] См. (53:14).

пределения вместе с ангелами, которые обитают на лотосе крайнего предела. Все эти ангелы несут сострадание и милосердие верующим. Они нисходят вслед за Джибрилом в ночь предопределения после того, как село солнце. В ночь предопределения не остается клочка земли, чтобы на нем не было ангела, который либо стоит, либо преклоняет колена, молясь за верующих мужчин и женщин. Исключение — церкви, монастыри, храм огнепоклонников, языческий храм, или места, которые осквернены, или дома, в которых пьют, или дома, где продают спиртное, или дома, где установлен идол, или дома, где подвешен колокол, или отхожие места, или места в доме, куда складывают мусор. Всю ночь они молятся за верующих мужчин и женщин. Джибрил с каждым верующим, за которого молится, обменивается рукопожатием. Знаком этого является ощущение гусиной кожи, растроганное сердце и слезы на глазах. Все это — от рукопожатия Джибрила».

Упоминают, что Ка‘б говорил, что тот, кто в ночь предопределения скажет «Нет Бога кроме Аллаха» три раза, тому за один раз Аллах простит все, за другой раз — спасет от огня, за третий раз — введет в рай. Передатчик сказал: Мы спросили Ка‘ба ал-Ахбар: «Абу Исхак, он должен сказать это искренне?» Он отвечал: «А что, в ночь предопределения кто-то скажет "Нет Бога кроме Аллаха" без искреннего намерения? Клянусь Тем, в Чьей руке моя жизнь, ночь предопределения так тяжела для неверного и лицемера, как будто на их спины давит гора». Ангелы же продолжают делать это вплоть до восхода зари. Первым поднимается Джибрил, пока не оказывается на верхнем горизонте от солнца. Он расправляет свои крылья, а у него два зеленых крыла. Он раскрывает их только в этот час, и от солнца нет лучей. Затем он зовет ангелов, и они поднимаются. Свет ангелов соединяется со светом крыльев Джибрила, а солнце в тот день остается в смятении. В этот день Джибрил и те, кто находится вместе с ним между землей и нижним небом, творят молитву, прося милосердия и прощения верующим мужчинам и женщинам, тем, кто постился в рамадан в надежде на награду (*iḥtisāban*). Они молятся за тех, кто обещал себе, если доживет, будет поститься ради Аллаха. Когда же наступает вечер, они располагаются на нижнем небе, садятся в круг. К ним присоединяются ангелы нижнего неба и спрашивают

их о каждом человеке, об одном за другим, и о каждой женщине, об одной за другой. Они расспрашивают их: «Что сделал такой-то? Как он в этом году?» Те отвечают: «Такой-то в прошлом году в эту ночь поклонялся, а в этом году — отстранен. А такой-то, наоборот, в том году ничего не совершил, а в этом году — был усерден в поклонении». И одному они больше не просят прощения, а другому — испрашивают прощение, говоря: «Мы видели, как такой-то и такой-то поминают Аллаха, а такой-то — совершает ракаты, а такой-то — преклоняет колена, а такой-то читает писание Аллаха». Это продолжается день и ночь, а потом они поднимаются на второе небо и так далее. И на каждом небе они проводят день и ночь. Наконец они добираются до своего места у лотоса крайнего предела. Лотос крайнего предела говорит им: «Мои обитатели, расскажите мне о людях, насколько они поднимаются ко мне. Я имею право на них, и я люблю тех, кого любит Аллах».

Ка‘б ал-Ахбар говорил: «Они перечисляют их перед лотосом и называют по именам и по именам отцов каждого мужчину и каждую женщину. Затем к лотосу склоняется рай и говорит: «Поведай мне, что поведали тебе обитатели твои, ангелы». И лотос рассказывает. Рай говорит: «Милосердие Божие — такому-то. Милосердие Божие — такой-то. Боже, пусть они скорее попадут ко мне». Джибрил занимает свое место напротив них и по внушению Аллаха говорит: «Я видел, как такой-то преклоняет колена. Прости ему», и ему прощается. Несущие престол слышат Джибрила и говорят: «Милосердие Божие — такому-то. Милосердие Божие — такой-то. Прощение Его — такому-то». Джибрил же говорит: «Господи, раб Твой такой-то в прошлом году следовал сунне и поклонялся, а в этом году он совсем другой и отвернулся от того, что велено ему». Аллах же говорит: «Джибрил, если он раскается, сообщи мне за три часа до того, как он умрет, чтобы я простил ему». Джибрил говорит: «Хвала Тебе, Бог мой. Ты милосерднее всех Своих творений. Ты милостивее к Твоим рабам, чем сами они друг к другу».

Ка‘б ал-Ахбар говорил: «Тут вздрогнут престол и все, кто вокруг него, все завесы и небеса и те, кто на них, и скажут: «Слава Аллаху Милостивому. Слава Аллаху Милостивому».

Ка‘б ал-Ахбар утверждал, что тот, кто постился в рамадан и во время разговения дает зарок, что не будет ослушником, войдет в рай без допроса и расчета.

Конец толкования суры «Ночь предопределения», [а Аллаху хвала и слава[48]].

Замахшари: *salāmun hiya* — то есть она вся благополучие (*salāma*); в эту ночь Аллах повелевает только благополучие и добро, а в другие ночи — испытания.

Либо она вся — приветствие (*salām*) из-за частоты приветствий, обращенных к верующим.

Читали *maṭla‘* и *maṭli‘*.

От посланника Аллаха передают: «Кто читает суру “Предопределение”, тому дается награда, как за пост в течение всего рамадана и ночное бдение в ночь предопределения».

Ибн ‘Араби: Есть четыре вопроса, связанные с этим айатом.

Первый вопрос — толкование слов *salāmun hiya*. Ученые высказывали на этот счет три мнения.

Первое мнение: ночь могущества — безопасна (*salāma*) от чего бы то ни было вообще, никаких происшествий в эту ночь не происходит, шайтан не выходит.

Второе мнение: Ночь могущества вся целиком — добро и благословение (*khayr wa-baraka*).

Третье мнение: Ангелы приветствуют (*tusallimu*) правоверных в ночь предопределения до восхода зари. Это утверждали Муджахид и Катада.

Все это верно, ибо масдар или то, что имеет его значение, может передавать значение обобщенности, в отличие от имен нарицательных или собственных, которые в утвердительном высказывании не могут иметь значение обобщенности.

Второй вопрос — Какая именно ночь является ночью могущества?

Многие ученые считали, что это 27-я ночь, поскольку когда они сосчитали харфы до слова *hiya* «она», то их оказалось ровно 27. С этим мнением согласен Ибн ‘Араби.

---

[48] Эта стандартная концовка есть не во всех рукописях.

Далее Ибн ‘Араби приводит два различных мнения.

Мнение Ибн Мас‘уда, что эта ночь может быть любой ночью года.

Мнение большинства имамов, что это одна из ночей рамадана, а не какого-то другого месяца.

Далее он приводит несколько мнений, какая именно это ночь рамадана — 17-я ночь (мнение ‘Абдаллаха ибн аз-Зубайра), 21-я, 23-я, 25-я, 29-я, — и подробно разбирает основания для каждого из этих мнений.

Затем он выделяет еще одно мнение, что это одна из четных ночей, которые следуют за нечетными. И говорит, что тот, кто это утверждал, опирался на верный хадис от Абу Са‘ида ал-Худри, который рассказывал: «Посланник Аллаха уединялся в среднюю декаду рамадана, надеясь, что на нее придется ночь предопределения, еще до того, как ему было явлено знание об этом. Когда эти дни прошли, он велел, чтобы шатер[49] разрушили. Затем ему явлено, что эта ночь приходится на последнюю декаду. Он велел снова возвести шатер. Затем он вышел к людям и сказал: “Люди! Мне было явлено знание о ночи предопределения. Я вышел, чтобы сообщить вам об этом, но тут два мусульманина затеяли ссору, а с ними был шайтан, и я забыл. Ищите ее в девятую ночь, и в седьмую, и в пятую”».

Абу Надра, передатчик хадиса, сказал: Я сказал Абу Са‘иду: «Ты лучше всех понимаешь в числах из нас». Он ответил: «Ну, да! Я владею этим лучше вас». Я спросил: «Что такое девятая, седьмая и пятая?» Он ответил: «Когда пройдет двадцать первая ночь, за ней последует двадцать вторая. Она и есть девятая[50]. Когда пройдет двадцать третья ночь, за ней следует седьмая. Когда пройдет двадцать пятая ночь, за ней следует пятая»[51].

Третий вопрос — о методах рассмотрения, ведущих к истине в отношении ночи предопределения.

---

[49] Возможно, это некое сооружение, куда уединялся Пророк.

[50] Имеется в виду, что 22-я ночь с начала рамадана — это девятая ночь с конца его, поскольку в рамадане тридцать дней, и так далее. Поэтому и порядок цифр обратный: 9, 7, 5.

[51] Выше Ибн Касир привел иную версию хадиса с другим иснадом и другой интерпретацией.

Мы говорим: Всевышний сказал: «*Ночь предопределения лучше тысячи месяцев*» (97:3). Он сообщил это без всяких оговорок, и если бы больше ничего не было сказано, то можно было бы сделать вывод, что она приходится на любое время года. Ведь сказал Всевышний: «Мы ниспослали его в ночь предопределения». Иначе говоря, Он сообщил, что Он ниспослал его в одну из ночей года. Тогда мы решили, кто простоит в молитве год, тот не пропустит ночь предопределения.

Затем мы обратили внимание на слова Всевышнего «*Месяц рамадан, в который был ниспослан Коран...*» (2:185). Это позволило нам понять, что эта ночь приходится на месяц рамадан, поскольку сам Аллах сообщил, что Коран ниспослан в этот месяц. Тогда мы решили, кто простоит в молитве месяц рамадан, не пропустит ночь предопределения. Посланник Аллаха искал ее и в начале месяца, и в середине, и в конце, надеясь найти ее. Он сказал: «Кто простоит в молитве рамадан с верой и надеждой на награду, тому будут прощены все прежние грехи».

Пророк не сделал более общее утверждение, поскольку имел уточняющую информацию, надеясь, что это будет не слишком тяжело для его общины. Затем Аллах дал ему сведения об этой ночи. Он вышел, чтобы сообщить об этом, но забыл, ибо отвлекся на двух ссорящихся. Однако из того, что ему было поведано, у него осталось знание, что эта ночь приходится на последнюю декаду, как сказал он сам. Из этой последней декады его видение указывало, согласно изводу Абу Са‘ида ал-Худри, на двадцать первую ночь, а согласно изводу ‘Абдаллаха ибн Аниса — на двадцать третью ночь. Затем он указал на нее с помощью знака (*‘alāma*), а именно восход солнца белый, без лучей, в смысле — от обилия света в эту ночь. И сподвижники обнаружили, что это двадцать седьмая ночь. Этот свет нельзя увидеть из-за густоты мрака грехов. Если кто-то из грешников увидит, это значит, что свет будет свидетельствовать против него и его ждет отмщение, если он останется таким, как был. Затем Пророк уточнил, что из всего месяца речь идет о последних семи днях, и предложил искать ее среди них. Затем истинное предание дало нам понять, что в какой-то год она приходится на ночь двадцать первого. Затем верное предание дало нам понять, что она приходится на ночь двадцать третьего в какой-

то год. Затем истинный знак указал нам на ночь двадцать седьмого. И мы поняли, что она перемещается от года к году с тем, чтобы благословение охватило все дни из последней декады. Всевышний спрятал ее, чтобы для общины стало еще большим благословением постоять в молитве месяц или несколько дней, чтобы не пропустить ее и получить вознаграждение не только за ночь предопределения, но и за другие ночи. Точно так же он спрятал великие грехи и час пятницы, как мы разъяснили в другом месте.

Таковы методы рассмотрения, объединяющие Коран и хадисы. Увидьте же суть этого и следуйте этому пути, если захочет Всевышний Аллах.

Четвертый вопрос — если ночь предопределения взята за точку отсчета, откуда начинается отсчет?

Например, если некто сказал жене: «Ты разведена в ночь предопределения», то о смысле этого ученые высказывали три мнения.

Первое: Она не разведена, пока не кончится год, в который произнесена клятва, ибо ночь предопределения может попасть на любое время года, ибо сомнение в разводе не может аннулировать твердо установленный брак, согласно единому мнению имамов.

Второе: Если наступила последняя ночь рамадана, она разведена, поскольку эта ночь приходится на месяц рамадан, как твердо установлено преданиями, причем ясно, что она уже наступила, только когда прошел двадцать седьмой день. Только тогда наступает ясность с расставанием, которая может аннулировать ясность с браком.

Третье: Она разведена в тот момент, когда это было сказано. Так утверждал Малик. Но это совсем не значит, что сомнение в разводе способно аннулировать брак. Малик так никогда не разводил. Просто Малик считал, что если кто поставил условием некий срок в будущем, то женщина уже разведена, ибо для брачных отношений сроки не определяются. Именно поэтому ученые считали недействительным брак на время (*nikāḥ al-mut'a*).

Определение относительно данного случая подобно определению в случае, если кто сказал жене: «Ты разведена в месяц, который предшествует тому месяцу, которому предшествует рамадан», как мы разъяснили в специальном сочинении.

* * *

И. Ю. Крачковский в своем комментарии указывает на то, что Ренье предлагал еще одну интерпретацию слова *salām* как особой формы, соответствующей слову *сулам* «лестница» в библейском иврите (по-арабски *sullam*)[52], ср. Бытие 28:12-13, где рассказывается вещий сон Иакова:

«12. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. 13. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; 14. и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоем все племена земные».

Вместе с толкованием «*Мы ниспослали его*» (97:1), как относящимся к Джибрилу, а не к Корану, см. выше, получается альтернативная интерпретация всей суры как параллели к библейскому тексту о сне Иакова. В обоих текстах — и библейском, и кораническом — речь идет о самом начале пророческого служения Иакова и Мухаммада. Только откровения у них разные и миссия не совпадает. Это толкование, безусловно, не может отменить и заменить концепцию, разработанную мусульманскими экзегетами, но, добавленное к ним, оно углубляет понимание текста, делает его более многогранным.

Завершить же комментарий мне хочется стихотворением И. А. Бунина из его поэтического сборника «Ислам» (1905):

Ночь Аль-Кадра

В эту ночь ангелы сходят с неба.

Коран 97:4

Ночь Аль-Кадра. Сошлись, слились вершины,
И выше к небесам воздвиглись их чалмы.

[52] См.: Regnier A. Quelques enigmes litteraires de l'Inspiration coranique. Le Museon. Revue d'etudes orientales. T. 52 (1939). C. 150–152.

Сура № 97 «Предопределение»

Пел муэззин. Еще алеют льдины,
Но из теснин, с долин уж дышит холод тьмы.

Ночь Аль-Кадра. По темным горным склонам
Еще спускаются, слоятся облака.
Пел муэззин. Перед Великим Троном
Уже течет, дымясь, Алмазная Река.

И Гавриил — неслышно и незримо —
Обходит спящий мир. Господь благослови
Незримый путь святого пилигрима
И дай земле Твоей ночь мира и любви!

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

СЛОВА, КОТОРЫЕ ВСТРЕЧАЮТСЯ В КОРАНЕ ТОЛЬКО ОДИН РАЗ[1]

Сура 88.

1. *ḍarī* (ضريع) «колючки», см. (88:6);
2. *lāghiya* (لاغية) «пустословие», см. (88:11);
3. *namāriq* (نمارق) «подушки», см. (88:15);
4. *zarābiyy* (زرابي) «ковры», см. (88:16);
5. *nuṣibat* (نصبت) «водружены», см. (88:19);
6. *suṭiḥat* (سطحت) «распростерта», см. (88:20).

Сура 89.

1. *shaf'* (شفع) «чет», см. (89:3);
2. *watr* (*witr*) (وتر) «нечет», см. (89:3);
3. *iram* (ارم) «Ирам», см. (89:7);
4. *'imād* (عماد) «колонны», см. (89:7);
5. *jābū* (جابوا) «рассекали», см. (89:9);
6. *sawṭ* (سوط) «бич», см. (89:13);
7. *taḥāḍḍūna* (تحاضون) «побуждаете», см. (89:18);

---

1 В список могут входить также слова, встречающиеся дважды, но в пределах одной суры, или же однокоренные слова, употребленные рядом в пределах одного айата.

8. *turāth* (تراث) «наследство», см. (89:19);
9. *lamman* (لما) «алчно», см. (89:19);
10. *jamman* (جما) «непомерно», см. (89:20).

Сура 90.

1. *kabad* (كبد) «заботы», см. (90:4);
2. *lubad* (لبد) «несметное», см. (90:6);
3. *shafatayn* (شفتين) «губы», см. (90:9);
4. *najdayn* (نجدين) «две высоты», см. (90:10);
5. *ʻaqaba* (عقبة) «крутизна», см. (90:11, 12);
6. *fakk* (فك) «расковать», см. (90:13);
7. *masghaba* (مسغبة) «голод», см. (90:14);
8. *maqraba* (مقربة) «родня, родственники», см. (90:15);
9. *matraba* (متربة) «обездоленный», см. (90:16);
10. *marḥama* (مرحمة) «милосердие», см. (90:17).

Сура 91.

1. *ṭaḥā* (طحا) «распростерло», см. (91:6);
2. *alhama* (الهم) «внушило», см. (91:8);
3. *fujūr* (فجور) «нечестивость», см. (91:8);
4. *dassā* (دسا) «утаил», см. (91:10);
5. *ṭaghwā* (طغوى) «своеволие», см. (91:11);
6. *damdama* (دمدم) «истребил», см. (91:14).

Сура 92.

1. *taraddā* (تردى) «низвергнется», см. (92:11);
2. *talaẓẓā* (تلظى) «пылает», см. (92:14).

Сура 93.

1. *sajā* (سجى) «густеет», см. (93:2);
2. *qalā* (قلى) «возненавидел», см. (93:3);
3. *‘ā’il* (عائل) «бедный», см. (93:8).

Сура 94.

1. *anqaḍa* (انقض) «тяготила», см. (94:3);
2. *naṣiba* (نصب) «трудиться», см. (94:7).

Сура 95.

1. *sīnīn* (سنين) «Синай», см. (95:2);
2. *taqwīm* (تقويم) «сложение», см. (95:4).

Сура 96.

1. *ruj‘ā* (رجعى) «возвращение», см. (96:8);
2. *safa‘a* (سفع) «схватить», см. (96:15);
3. *nādī* (نادي) «сообщники», см. (96:17);
4. *zabāniya* (زبانية) «стражи», см. (96:18).

Сура 97.

1. *laylat al-qadr* (ليلة القدر) «ночь предопределения, ночь могущества», см. (97:1-3).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

РАННИЕ КОММЕНТАТОРЫ И УЧЕНЫЕ, НАИБОЛЕЕ ЧАСТО УПОМИНАЕМЫЕ В КОММЕНТАРИЯХ

Сподвижники:

1. **'Абдаллах ибн 'Амр ибн ал-'Ас** (616–684), сподвижник, сын знаменитого 'Амра ибн ал-'Аса, известного передатчика хадисов, от которого передавали около 700 хадисов.
2. **'Абдаллах ибн 'Умар** (613–692), сын 'Умара ибн ал-Хаттаба, знаменитый передатчик хадисов.
3. **'Абдаллах ибн аз-Зубайр** (622–692), знатный курайшит, сподвижник, первый мусульманин, рожденный в Медине после хиджры. Участвовал в составлении канонического свода Корана в составе комиссии, которую возглавлял Зайд ибн Сабит. Один из самых блестящих ораторов своего времени. Возглавил восстание против Омейядов и после смерти халифа Йазида ибн Му'авии (680–683) был провозглашен халифом в Медине, где и правил в течение десяти лет, пока не потерпел поражение.
4. **'Аиша бинт Аби Бакр**, «Мать правоверных» (613–678), жена Пророка ислама, одна из самых ученых женщин в истории раннего ислама. От нее передают 2210 хадисов.
5. **'Али ибн Аби Талиб** (600–661), двоюродный брат и зять Пророка ислама, четвертый праведный халиф (656–661).
6. **Анас ибн Малик** (612–712), сподвижник из ансаров, слуга Мухаммада, жил сначала в Дамаске, потом в Басре. От него передают 2286 хадисов.
7. **Абу 'Абдаллах ан-Ну'ман ибн Башир ал-Хазраджи** (623–684), сподвижник из ансаров. От него передают 124 хадиса.

8. **Абу Зарр ал-Гифари, Джундуб ибн Джунада** (ум. 652), сподвижник, ислам принял очень рано, считается пятым мусульманином по времени обращения, жил в Сирии, подвергался преследованиям за призывы к богатым раздать свое имущество бедным, чтобы все были равны. От него передают 281 хадис.
9. **Абу Йа‘ла — Шаддад ибн Аус ал-Хазраджи** (ум. 677), сподвижник из ансаров, наместник Хомса. От него передают 50 хадисов.
10. **Абу Малик ал-Аш‘ари, Ка‘б ибн ‘Асим** (ум. 639), сподвижник, жил в Египте.
11. **Абу Муса ал-Аш’ари, ‘Абдаллах ибн Кайс** (602–665), видный деятель раннего ислама, по некоторым сведениям, составивший свой свод Корана, имевший хождение в Басре до появления Османова кодекса. По происхождению из Йемена. Покоритель Исфахана и Ахваза. От него передают 335 хадисов.
12. **Абу Рафи‘ Ибрахим** (или: **Аслам**) (ум. ок. 660), вольноотпущенник Пророка ислама, из египетских коптов.
13. **Абу Са‘ид ал-Худри, Са‘д ибн Малик** (613–693), сподвижник из ансаров, хазраджит, был муфтием Медины. От него передают 1170 хадисов.
14. **Абу Умама, Судайй ибн ‘Аджлан ал-Бахили** (ум. 700), сподвижник, сторонник ‘Али, поселившийся в Сирии и переживший там всех других сподвижников. Бухари и Муслим передают от него 250 хадисов.
15. **Абу Хурайра ‘Абд ар-Рахман ибн Сахр** (602–679), сподвижник, ислам принял лишь на седьмом году хиджры, но, несмотря на это, стал крупнейшим передатчиком хадисов. Число дошедших через него хадисов превышает пять тысяч, а число его учеников достигает семисот. Большую часть жизни провел в Медине.
16. **Абу-д-Дарда’ ‘Увваймир ибн Малик ал-Хазраджи** (ум. 652), сподвижник из ансаров, участвовал в записи Корана. От него передают 179 хадисов.
17. **Абу-л-Валид ‘Убада ибн ас-Самит ал-Ансари** (ум. 665), известный сподвижник из племени хазрадж, был участником

соглашения в Акабе о переезде Пророка ислама в Медину, отличился в битве при Бадре. Жил, умер и похоронен в Иерусалиме. От него передают около десяти хадисов.

18. **Ал-Бара' ибн 'Азиб ал-Хазраджи** (ум. 690), полководец из сподвижников, участвовал в пятнадцати военных походах Пророка ислама, завоеватель Казвина и Занджана. Бухари и Муслим передают от него 305 хадисов.
19. **Джабир ибн 'Абдаллах ал-Хазраджи** (607–697), сподвижник из ансаров. От него передают 1540 хадисов.
20. **Ибн 'Аббас — 'Абдаллах ибн 'Аббас** (619–686), двоюродный брат Мухаммада, прозванный *ḥabr al-umma* «книжник общины» и *tarjumān al-Qur'an* «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира.
21. **Ибн Мас'уд — 'Абдаллах ибн Мас'уд** (ум. 653), сподвижник, ислам принял очень рано и с тех пор неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану. Автор раннего, неканонического свода Корана, который он начал составлять еще при жизни Мухаммада, но закончил уже после того, как обосновался в Куфе.
22. **'Имран ибн Хусайн ал-Хуза'и** (ум. 672), сподвижник, один из первых законоведов Басры, посланный туда халифом 'Умаром. От него передают 130 хадисов.
23. **Ка'б ибн Малик ал-Хазраджи** (ум. 670), сподвижник из ансаров, мединский поэт, который был рядом с Пророком и слагал стихи о нем. Был сторонником сначала 'Усмана, а потом 'Али. От него передают 80 хадисов.
24. **Ал-Микдад ибн 'Амр ал-Кинди**, известный как **Ибн ал-Асвад** (578–653), сподвижник, знаменитый воин. Один из семи человек, которые первыми открыто заявили о принятии ислама. Первый, кто сражался «на пути Аллаха» верхом. Участвовал во многих походах. От него передают 48 хадисов.
25. **Му'аз ибн Джабал ал-Хазраджи** (603–639), знаменитый сподвижник, знаток коранических заповедей, побратим брата

'Али — Джа'фара ибн Аби Талиба. Один из тех, кто собирал и записывал Коран еще при жизни Пророка ислама. От него передают 157 хадисов.

26. **Са'д ибн Му'аз ал-Ауси** (ум. 626), сподвижник из ансаров, участвовал в битве при Бадре, пал в битве у рва, много сделал для распространения ислама в мединский период.
27. **Сахл ибн Са'д ас-Са'иди ал-Хазраджи** (ум. 710), сподвижник из ансаров, прожил около ста лет. От него передают 188 хадисов.
28. **Сухайб ибн Синан ибн Малик** (592–659), сподвижник, ислам принял очень рано, еще в Мекке. Чтобы совершить хиджру, был вынужден отказаться от всего имущества, по поводу чего Пророк ислама сказал: «Выгодную сделку совершил Сухайб». Во время набега византийцев Сухайб, еще мальчиком, был взят в плен и был воспитан среди византийцев. Поэтому его и называли «византийцем» (ар-Руми).
29. **Убайй ибн Ка'б** (ум. 642 или 650 или 655), секретарь Мухаммада, составитель одного из ранних сводов Корана.
30. **'Укба ибн 'Амир ал-Джухани** (ум. 687), сподвижник, участвовал в завоевании Египта и был его наместником. От него передают 55 хадисов.
31. **Усама ибн Зайд ибн Хариса**, **Абу Мухаммад** (615–674), выдающийся сподвижник. Совершил хиджру вместе с посланником Аллаха. От него передают 128 хадисов.
32. **Ал-Хасан ибн 'Али** (624–670), старший сын 'Али ибн Аби Талиба от Фатимы, дочери Мухаммада, второй из двенадцати шиитских имамов.

Последователи и прочие:

33. **'Абд ал-Малик ибн Марван** (685–705), омейядский халиф, подавивший восстание Ибн аз-Зубайра, много сделавший для унификации текста Корана и укрепления позиций арабского языка в халифате.
34. **'Абд ар-Раззак ибн Хаммам ал-Химйари**, известный также как **Абу Бакр ас-Сан'ани** (744–827), знаменитый йеменский хадисовед и корановед из Саны. Его тафсир сохранился и опубликован (Т. 1–4. Эр-Рияд, 1989).

35. **‘Абдаллах ибн Аби Нуджайх ал-Макки** (ум. 728), комментатор Корана, му‘тазилит, сын Абу Нуджайха, передатчика хадисов от Муджахида.
36. **‘Абдаллах ибн Бурайда**, **Абу Сахл**, известный как **Ибн ал-Хусайб** (635—733), судья и хадисовед из Басры, занимал пост кади в Мерве.
37. **‘Ади ибн ‘Ади** (ум. 738), законовед, хадисовед.
38. **Аййуб ибн Аби Тамима ас-Сахтийани** (685—747), последователь, известный передатчик хадисов из Басры. Через него передают около 800 хадисов.
39. **‘Али ибн Аби Талха** (ум. 761), хадисовед и комментатор Корана, ученик Ибн ‘Аббаса, вырос и получил образование в Медине, потом переехал в Хомс в Сирии, где и провел большую часть жизни.
40. **‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ибн Аби Талиб**, **Зайн ал-’Абидин** (658—712), внук халифа ‘Али, четвертый из двенадцати шиитских имамов.
41. **‘Алкама ибн Кайс ан-Нах‘и**, **Абу Шибл** (ум. 681), последователь, куфийский передатчик хадисов, сторонник ‘Али.
42. **Ал-А‘маш**[1] **— Абу Мухаммад Сулайман ибн Махран ал-А‘маш** (681—765), последователь, куфийский чтец Корана, хадисовед, крановед и законовед. От него передают около 1300 хадисов.
43. **‘Аммар ибн ‘Абд ал-Малик** — малоизвестный передатчик хадисов. Многие авторитеты, в том числе Ибн Хаджар, считали его ненадежным.
44. **‘Амр ибн Маймун**, **Абу ‘Абдаллах** (ум. ок. 695), передатчик хадисов из Куфы.
45. **‘Амр ибн Шурахбил**, **Абу Майсара** (ум. 686), куфийский чтец Корана и передатчик хадисов.
46. **‘Асим ибн Аби-н-Нуджуд**, **Абу Бакр** (ум. 745), последователь, куфийский чтец Корана, один из семи канонических чтецов, чтение которого в изводе его ученика Хафса легло в основу стандартного каирского издания печатного Корана.

---

[1] При определении алфавитного порядка имен артикль «Ал-», начинающий имя, не учитывался.

47. **‘Ата’ ибн Аби Рабах** (647—732), последователь, известный законовед и хадисовед из Мекки.
48. **‘Ата’ ибн Йасар** (ум. ок. 722), хадисовед и чтец Корана.
49. **‘Атиййа ибн Са‘д ал-‘Ауфи** (ум. 729), передатчик хадисов из Куфы, шиит, участвовал в восстании Ибн ал-Аш‘аса.
50. **Ахмад ибн Ханбал** (780—855), основатель ханбалитского толка мусульманского закона, автор известного свода хадисов под названием «Муснад».
51. **Ашхаб ибн ‘Абд ал-‘Азиз ибн Давуд ал-Кайси**, **Абу ‘Амр**, известный как **Ашхаб ал-Кайси** (762—819), известный египетский хадисовед, ученик Малика ибн Анаса.
52. **Абу ‘Абдаллах ‘Абд ал-Мун‘им ибн Мухаммад ибн ал-Гарас (Гарс) = Ибн ал-Фарас** (1130—1203), законовед, врановед и судья из Гранады.
53. **Абу ‘Амр ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Амр ал-‘Авза‘и** (707—774), известный сирийский законовед, автор трудов по аскетике.
54. **Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’**, **Заббан ибн ‘Аммар** (690—771), известный филолог и языковед, знаток древней поэзии, один из семи канонических чтецов Корана, учитель Сибавайхи и ал-Халила ибн Ахмада.
55. **Абу ‘Иса ал-‘Аввам ибн Хаушаб ар-Раба‘и ал-Васити** (ум. ок. 765), передатчик хадисов. Его дед был начальником полиции при ‘Али.
56. **Абу Давуд ас-Сиджистани**, **Сулайман ибн ал-Аш‘ас** (817—889), известный хадисовед, автор «Сунан» — одного из шести канонических сводов хадисов.
57. **Абу Джа‘фар ал-Бакир**, **Мухаммад ибн ‘Али ибн ал-Хусайн** (676—732), пятый шиитский имам, знаток хадисов и Корана, считается основоположником шиитской экзегетической традиции.
58. **Абу Йусуф Асбат ибн Наср ал-Хамдани ал-Куфи** (ум. 786), комментатор Корана и хадисовед. Его материалы использовали Бухари, Муслим и другие авторы канонических сводов хадисов, но Ахмад ибн Хандал воздерживался от этого.
59. **Абу Малик Газван ал-Гифари** — куфийский передатчик хадисов из числа последователей.

60. **Абу Мути’ Мухаммад ибн ал-Фадл ан-Насафи**, известный как **Макхул** (ум. 920), хадисовед и суфий.
61. **Абу Наср Исма‘ил ал-Джаухари** (ум. ок. 1007), арабский лексикограф, автор знаменитого словаря «Тадж ал-луга ва-сихах ал-‘арабиййа» (или просто «Сихах»).
62. **Абу Раджа’ Мухаммад ибн Сайф ал-Басри** (ум. 748), басрийский хадисовед и корановед, передатчик от ал-Хасана ал-Басри.
63. **Абу Салих — ‘Абдаллах ибн Салих ал-Джухани** (755–838), египетский хадисовед, ученик ал-Лайса ибн Са‘да, глава египетской школы хадисоведов после своего учителя.
64. **Абу Сулайман Йахйа ибн Йа‘мур** (вар. **Йа‘мар**) **ал-’Адвани** (ум. 746), последователь, законовед, хадисовед и филолог. Участвовал в реформе письменности и огласовании Корана.
65. **Абу ‘Убайда, Ма‘мар ибн ал-Мусанна** (728–824), крупный басрийский филолог и языковед, хадисовед и корановед, приближенный халифа Харуна ар-Рашида, по своим взглядам ибадит. Его часто называют также Ибн ал-Мусанна.
66. **Абу Халда Халид ибн Динар** (первая половина VIII в.), чтец и комментатор Корана, передатчик хадисов, ученик Абу-л-‘Алиййи.
67. **Абу Ханифа, ан-Ну‘ман ибн Сабит** (699–767), иракский законовед, основатель ханафитского толка мусульманского права.
68. **Абу Хафс Мухаммад ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Мухайсин ал-Макки** (ум. 741), преемник Ибн Касира в качестве главы мекканской школы чтения Корана. Позднее его чтение потеряло популярность из-за расхождений с канонизированным текстом Османова кодекса.
69. **Абу-д-Духа Муслим ибн Субайх ал-Кураши** (ум. между 717 и 720), хадисовед, законовед и комментатор Корана из Куфы.
70. **Абу-з-Зинад** (или **Ибн Аби-з-Зинад**) — **Абу ‘Абд ар-Рахман ‘Абдаллах ибн Закван** (684–747), знаменитый мединский хадисовед, которого называли «Повелитель правоверных в хадисоведении», законовед и филолог.

71. **Абу-л-'Алийа Рафи' ибн Михран ар-Райахи** (ум. 709 или 712), басрийский чтец и комментатор Корана, ученик Ибн 'Аббаса, Зайда ибн Сабита, Убаййа ибн Ка'ба, Ибн Мас'уда, учитель одного из семи канонических чтецов — Абу 'Амра ибн ал-'Ала'. Участвовал в комиссии, созданной ал-Хаджжаджем в правление омейядского халифа 'Абд ал-Малика (685—705), по выверке канонического текста Корана «до слова и харфа».
72. **Абу-л-Ахвас Саллам ибн Сулайм ал-Ханафм** (ум. 795), куфийский передатчик хадисов.
73. **Абу-л-Хаджжадж Йусуф ибн 'Абд ар-Рахман ал-Миззи** (1256—1341), сирийский хадисовед и языковед.
74. **Абу-л-Харис ал-Лайс ибн Са'д** (713—791), крупнейший хадисовед и законовед Египта из поколения, предшествовавшего Шафи'и.
75. **Ал-Баззар — Абу Бакр ал-Баззар, Ахмад ибн 'Амр** (ум. 905), басрийский хадисовед, автор двух сводов хадисов, большого и малого.
76. **Багави — Абу Мухаммад ал-Хусайн ибн Мас'уд ибн Мухаммад ал-Багави**, известный также как **Ибн ал-Фарра'** (ум. 1122), шафиит, хадисовед, комментатор Корана. Самая знаменитая работа — книга «Масабих ас-Сунна».
77. **Бухари — Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Исма'ил ал-Бухари** (ум. 870), автор самого известного свода хадисов под названием «Сахих».
78. **Вахб ибн Мунаббих ас-Сан'ани, Абу 'Абдаллах** (654—723), историк, много черпавший из древних книг, знаток преданий о древних народах, в т. ч. «сказаний об израильтянах», автор «Кисас ал-анбийа'».
79. **Ад-Даххак ибн Музахим ал-Балхи ал-Хорасани, Абу-л-Касим** (ум. 723), вольноотпущенник и ученик Ибн 'Аббаса, передатчик хадисов и тафсира от своего учителя, жил и умер в Хорасане.
80. **Джабир ибн Зайд ал-Азди, Абу-ш-Ша'са'** (ум. 712), басрийский хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса, от которого передавали Катада, Аййуб ас-Сахтийани и другие.

81. **Аз-Заджжадж, Абу Исхак Ибрахим ибн ас-Сари** (855–923), известный грамматист басрийской школы и корановед. Его сочинение «Смыслы Корана и его грамматический разбор» (Ма'ани ал-Кур'ан ва-и'рабух), представляющее собой грамматический комментарий к Корану, опубликовано (Т. 1–5. Бейрут, 1988).
82. **Зайд ибн Аслам** (ум. 753), мединский хадисовед, законовед и комментатор Корана, которого очень ценил омейядский халиф 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз (717–720).
83. **Ибн 'Асакир ад-Димашки, Абу-л-Касим 'Али ибн ал-Хасан** (1105–1176), сирийский историк и хадисовед.
84. **Ибн Аби Зи'б, Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман** (700–775), мединский передатчик хадисов из последователей.
85. **Ибн Аби Марйам, Нух ибн Йазид** (ум. 789), законовед и хадисовед, кади Мерва. Разделял учение мурджи'итов.
86. **Ибн Аби Мулайка, 'Абдаллах ибн 'Убайдаллах ат-Тайми** (ум. 735), мекканский законовед, судья и передатчик хадисов, примкнувший к «антихалифу» Ибн аз-Зубайру, который назначил его судьей в Таиф.
87. **Ибн Аби Хатим, 'Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ар-Рази** (854–938), хадисовед и комментатор из Рея. Его комментарий сохранился и частично опубликован (Медина — Эр-Рияд, 1408 г. х.).
88. **Ибн Аби-д-Дунйа, Абу Бакр 'Абдаллах ибн Мухаммад** (823–894), багдадский хадисовед и проповедник, историк и литератор, бывший воспитателем нескольких аббасидских халифов.
89. **Ибн аз-Зубайр, Абу Джа'фар Ахмад ибн Ибрахим ал-Гарнати** (1230–1308), андалусский хадисовед, законовед, корановед, историк, языковед. Автор сочинения «Ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар» (Доказательство о порядке сур) (Рабат, 1990), часто цитируемого нами.
90. **Ибн ал-Мунзир — Абу Бакр Мухаммад ибн Ибрахим** (856–931), хадисовед, законовед и комментатор Корана, хранитель святилища (харама) Мекки.
91. **Ибн Башшар — Абу Исхак Ибрахим ибн Башшар ар-Рамади** (ум. 839 или 842), хадисовед, ученик Суфйана

ибн ’Уйайны. От него передавали хадисы Абу Давуд и Тирмизи.

92. **Ибн Вахб — Абу Мухаммад ‘Абдаллах ибн Вахб ал-Фихри** (743–813), египетский законовед и хадисовед, ученик Малика ибн Анаса, автор двух сводов хадисов — «Муватта’» и «Джам‘», из которых опубликован второй.

93. **Ибн Джурайдж — ‘Абд ал-Малик ибн ‘Абд ал-’Азиз ибн Джурайдж** (699–767), мекканский законовед и хадисовед, византиец по происхождению, деда которого звали Джурайдж (Георгий), одним из первых начал записывать хадисы.

94. **Ибн Зайд — Джабир ибн Зайд ал-Азди, Абу-ш-Ша‘са’** (ум. 712), басрийский хадисовед, ученик Ибн ‘Аббаса, от которого передавали Катада, Аййуб ас-Сахтийани и другие.

95. **Ибн Исхак — Мухаммад ибн Йасар ибн Исхак ал-Мутталиби** (ум. 768), мединский хадисовед и историк, автор «Сиры».

96. **Ибн Касир — ‘Абдаллах ибн Касир ад-Дари** (665–738), знаменитый мекканский чтец Корана, один из семи канонических чтецов, перс по происхождению, по профессии парфюмер.

97. **Ибн Разин — Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн ‘Иса ал-Исбахани** (ум. 868), грамматист и знаток чтений Корана.

98. **Ибн Шихаб аз-Зухри, Абу Бакр Мухаммад ибн Муслим** (678–742), известный хадисовед и законовед, учитель знаменитого Ибн Исхака, автора «Жизнеописания Пророка», согласно преданию, первым начал записывать хадисы.

99. **Ибрахим ибн Йазид ан-Нах‘и** (ум. 715), известен более всего как хадисовед и законовед.

100. **‘Икрима ибн ‘Абдаллах ал-Барбари ал-Макки** (645–723), вольноотпущенник и ученик Ибн ‘Аббаса, основавший традицию хадисоведения и корановедения в Магрибе.

101. **‘Иса ибн ‘Умар ас-Сакафи** (ум. 766), известный басрийский языковед и чтец Корана, учитель основателей арабской грамматической традиции знаменитых ал-Халила ибн Ахмада и Сибавайхи.

102. **Йазид ибн Ка'ка' ал-Махзуми**, известный как Абу **Джа'фар Чтец** (ум. 750), мединский чтец и муфтий, один из десяти главных чтецов из разряда последователей.
103. **Ка'б ибн Мати' ал-Химйари, Абу Исхак**, известный как **Ка'б ал-Ахбар** (ум. 652), последователь, выходец из йеменских евреев, отличался ученостью и эрудицией. Ислам принял в правление Абу Бакра, а в правление 'Умара поселился в Медине и стал одним из главных источников сведений о древней священной истории. Как говорят о нем мусульманские биографы, он учился у сподвижников Корану и Сунне, а сподвижники учились у него преданиям о прежних временах и народах. Позднее переехал в Сирию и поселился в Хомсе, где и умер в возрасте более ста лет.
104. **Калби — Мухаммад ибн ас-Са'иб ал-Калби** (ум. 763), куфийский ученый, знаток тафсира и доисламского племенного предания, сторонник шиитов.
105. **Катада ибн Ди'ама** (680—736), басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.
106. **Киса'и — Абу-л-Хасан 'Али ибн Хамза ал-Киса'и** (ум. 805), куфийский филолог, один из семи канонических чтецов Корана, один из основоположников куфийской грамматической школы.
107. **Куртуби — Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Куртуби** (ум. 1273), знаменитый комментатор и законовед.
108. **Маймун ибн Махран ар-Ракки, Абу Аййуб** (657—735), иракский законовед, судья и передатчик хадисов.
109. **Масрук ибн ал-Аджда' ибн Малик ал-Хамдани** (ум. 683), последователь, передатчик хадисов, происходил из Йемена, жил в Куфе.
110. **Ал-Минхал ибн 'Амр ал-Асади** (ум. после 730), куфийский передатчик хадисов.
111. **Муджахид ибн Джабр** (642—722), комментатор мекканской школы, ученик Ибн 'Аббаса. Его тафсир сохранился и опубликован (Каир, 1989). В мусульманской традиции о нем существует мнение, что он чрезмерно опирался на книги иудеев и христиан в толковании Корана.

112. **Мухаммад ибн Ка‘б ал-Курази** (ум. между 730 и 740), известный деятель раннего ислама, передатчик хадисов и комментатор Корана, происходил из бану-курайза, иудейского племени Медины.
113. **Мукатил ибн Хаййан ал-Балхи ал-Харраз, Абу Бистам** (ум. 767), комментатор Корана, хадисовед и историк из Хорасана.
114. **Мурра ибн Шарахил ал-Хамдани**, известный как **Мурра ат-Таййиб** или **Мурра ал-Хайр** (ум. 699 или 700), куфийский хадисовед.
115. **Муслим ибн Хаджжадж ал-Кушайри, Абу-л-Хусайн** (820—875), известный хадисовед, автор второго «Сахиха», стоящего по авторитетности рядом с «Сахихом» Бухари.
116. **Мухаммад ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Аби Лайла** (ум. 765), известный законовед, был кади Куфы.
117. **Мухаммад ибн Йазид ар-Раба‘и ал-Казвини, Абу ‘Абдаллах**, известный как **Ибн Маджа** (824—887), знаменитый хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов — «Сунан».
118. **Мухаммад ибн Сирин ал-Басри, Абу Бакр** (653—729), последователь, ученик Анаса ибн Малика, крупный басрийский хадисовед и законовед, авторитет в толковании снов и автор нескольких сонников, один из них опубликован.
119. **Мухаммад ибн Хиббан, Абу-л-Фатх ал-Бусти**, известный как **Ибн Хиббан** (884—965), хадисовед, историк, географ, автор многочисленных сочинений, в том числе и свода хадисов «Ал-Муснад ас-сахих».
120. **Нафи‘ ал-Мадани, Абу ‘Абдаллах**, вольноотпущенник (*маула*) ‘Абдаллаха ибн ‘Умара (ум. между 735 и 738). Хадисы от него считались очень надежными. Говорили, что Малик относил хадис Нафи‘а от Ибн ‘Умара, возводимый к Пророку ислама, к абсолютно надежным, даже если никто больше данный хадис не передавал. В правление омейядского халифа ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза (717—720) Нафи‘ основал школу хадисоведения в Египте. Один из немногих, кого в традиции называли просто Нафи‘.

121. **Нафи‘ ибн ‘Абд ар-Рахман ибн Аби Ну‘айм**, известный как **Нафи‘ Чтец** (ум. 785), мединский чтец, один из семи канонизированных чтецов Корана.
122. **Ар-Раби‘ ибн Анас** (ум. 757), басрийский передатчик хадисов и комментатор Корана, жил в Мерве.
123. **Наса’и — Ахмад ибн ‘Али ан-Наса’и, Абу ‘Абд ар-Рахман** (830—915), законовед и хадисовед, автор одного из шести канонических сводов хадисов.
124. **Са‘ид ибн ал-Мусаййаб ал-Махзуми** (634—713), известный последователь, законовед, один из семи главных законоведов из Медины.
125. **Са‘ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу ‘Абдаллах** (665—714), куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн ‘Аббаса и Ибн ‘Умара, абиссинец по происхождению. Играл в шахматы вслепую. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра и был казнен ал-Хаджжаджем.
126. **Са‘ид ибн Мансур, Абу ‘Усман** (ум. 823), хадисовед, автор свода хадисов под названием «Сунан».
127. **Судди — Исма‘ил ибн ‘Абд ар-Рахман ас-Судди** (ум. 745), последователь, ученик Ибн ‘Аббаса, знаток Корана и жития Пророка ислама из Куфы, известен своими проалидскими симпатиями.
128. **Сулайман ибн Давуд ат-Тайалиси, Абу Давуд** (750—819), известный собиратель хадисов, перс по происхождению. Из переданных им хадисов его ученики составили свод под названием «Муснад».
129. **Суфйан ас-Саури — Суфйан ибн Са‘ид ибн Масрук ас-Саури** (716—778), знаменитый хадисовед, комментатор Корана и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов. Чаще всего, когда в средневековых источниках упоминается просто Суфйан, имеется в виду именно Суфйан ас-Саури.
130. **Суфйан ибн ‘Уйайана** (725—814), мекканский хадисовед.
131. **Суфйан ибн Хусайн ибн ал-Хасан, Абу Мухаммад ал-Васити** (ум. ок. 770), известный передатчик хадисов. Передавал хадисы от Ибн Сирина, Зухри, своего деда ал-Хасана и других.

132. **Табарани — Абу-л-Касим Сулайман ибн Ахмад ат-Табарани** (873—971), известный хадисовед и комментатор Корана. Ему принадлежат три словаря (му'джам) хадисов, именуемые большой, средний и малый.
133. **Тавус ибн Кайсан, Абу 'Абд ар-Рахман** (653—724), известный последователь, законовед и хадисовед, перс по происхождению, выходец из Йемена. Вел аскетический образ жизни.
134. **Тарик ибн Шихаб, Абу 'Абдаллах** (ум. 702), куфийский передатчик хадисов.
135. **Тирмизи — Абу 'Иса Мухаммад ибн 'Иса ат-Тирмизи** (824—892), ученик Бухари, автор одного из шести канонических сводов хадисов.
136. **'Урва ибн аз-Зубайр ибн ал-'Аввам ал-Асади ал-Курайши, Абу 'Абдаллах** (643—712), брат 'Абдаллаха ибн аз-Зубайра, один из семи известнейших законоведов и хадисоведов Медины.
137. **Ал-Фарра', Абу Закарийа Йахйа ибн Зийад** (761—822), известный грамматист куфийской школы и кpoрановед. Его трактат «Смыслы Корана» (Ма'ани ал-Кур'ан) опубликован (Т. 1—3. Каир, 1980—1982).
138. **Фахр ад-Дин ар-Рази, Мухаммад ибн 'Умар** (1150—1210), знаменитый ученый-энциклопедист, философ и богослов-аш'арит. Автор знаменитого комментария к Корану под названием «Ключи сокровенного» (Мафатих ал-гайб), считавшегося своего рода ответом на тафсир Замахшари, который отличался му'тазилитским уклоном.
139. **Хайсама ибн 'Абд ар-Рахман ал-Джу'фи** (рубеж VII—VIII вв.), куфийский передатчик хадисов и законовед, передавал хадисы от 'Аиши, Ибн 'Аббаса, Ибн 'Умара и др.
140. **Ал-Хаким ан-Найсабури, Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Абдаллах** (933—1014), хадисовед. Его свод хадисов под названием «Дополнение (Мустадрак) к сводам Бухари и Муслима» широко известен.
141. **Ал-Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди** (ум. 786) — отец арабской филологической науки, автор первого словаря «Ал-'Айн», учитель Сибавайхи, создатель теории арабского стихосложения.

142. **Халид ибн Ма‘дан, Абу ‘Абдаллах** (ум. 722), последователь, передатчик хадисов, родился в Йемене, жил в Сирии, командовал полицией омейядского халифа Йазида ибн Му‘авии (680–683). Когда выступал в поход с войском, ставил свой шатер (*fusṭāṭ*) впереди своего войска, прямо перед противником.
143. **Хамза ибн Хабиб аз-Заййат** (700–773), куфийский чтец, один из семи канонических чтецов Корана.
144. **Хаммад ибн Салама, Абу Салама** (ум. 784), басрийский хадисовед и грамматист, муфтий Басры.
145. **Ал-Хасан ал-Басри — ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри** (842–728), знаменитый кораневед, хадисовед и богослов.
146. **Ша‘би — ‘Амир ибн Шарахил аш-Ша‘би ал-Химйари** (640–721), куфийский хадисовед, был приближенным омейядских халифов ‘Абд ал-Малика ибн Марвана (685–705), который послал его послом в Византию, и ‘Умара ибн ‘Абд ал-‘Азиза (717–720), был неграмотным, но обладал необычайной памятью.
147. **Шафи‘и — Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи‘и ал-Мутталиби** (767–820), знаменитый египетский законовед, основатель шафиитского толка мусульманского права.